
B.A. I.W.
17 86

N^ro A24 II
~~85~~
Phil
SBR069026305105
23

ENCYCLOPÄDISCHES
WÖRTERBUCH
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

I. BD. II. ABTHEIL.

ENCYCLOPÄDISCHES
WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE
ZU MAGDEBURG.

I. BAND. II. ABTHEIL.

ZÜLLICHAU UND LEIPZIG,
BEI FRIEDRICH FROMMANN,
1798.

Baſtarderklärung,

Definitio *hybrida*, *definition hybride*. Diejenige Erklärung, welche die Merkmale des zu erklärenden Begriffs aus zwei ſpecifiſch verſchiedenen Erkenntniſsquellen hernimmt, z. B. wenn man die Freiheit der Willkühr durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Geſetz zu handeln, erklärt. Denn das Vermögen für das Geſetz zu handeln iſt ein Merkmal der Freiheit der Willkühr, das uns durchs moraliſche Geſetz, nehmlich den bloſsen Begriff deſſelben*), kundbar wird, nehmlich daſs wir durch keine ſinnlichen Beſtimmungsgründe zum Handeln genöthigt werden. Das Vermögen, wider das Geſetz zu handeln, iſt aber ein Merkmal, das aus der wirklichen Erfahrung entſpringt, indem der Menſch oft wider das Geſetz handelt. Allein dadurch kann die Freiheit, als etwas Ueberſinnliches, nicht erklärt werden, weil Erſcheinungen oder Erfahrungen keinen überſinnlichen Gegenſtand begreiflich machen können. Wie das möglich iſt, daſs das vernünftige Subject auch wider ſeine geſetzgebende Vernunft handelt, iſt unbegreiflich, obgleich die Erfahrung beweiſet, daſs es geſchiehet oder wirklich iſt. Der Grund kann aber nicht in der Er-

*) Welcher aber die Realität deſſelben, als ein Factum *a priori*, das einzige in ſeiner Art, vorausſetzt.

fahrung liegen, etwa in den Naturtrieben und Neigungen, ſonſt wäre der Menſch nicht frei, ſondern er muſs in das Ueberſinnliche geſetzt werden, obwohl dieſer Grund eben deswegen nie gefunden und begriffen werden kann. Die Möglichkeit, von der Geſetzgebung der Vernunft abzuweichen, iſt eigentlich nicht ein Vermögen, ſondern ein Unvermögen. Obige Erklärung ſetzt alſo den Begriff der Freiheit der Willkühr in ein falſches Licht, und iſt theils aus der Erfahrung genommen, theils aus dem, was das Daſeyn des Sittengeſetzes vorausſetzt, einer überſinnlichen Freiheit, die in keiner Erfahrung zu finden iſt, folglich iſt ſie eine Baſtarderklärung.

Kant. metaph. Anfangs. der Rechtslehre. Einleit. IV. S. XXVIII.

Baukunſt,

architectura, architecture. So heiſst die Kunſt, Begriffe von Dingen, die nur durch Kunſt möglich ſind, und deren Form nicht die Natur, ſondern einen willkührlichen Zweck zum Beſtimmungsgrunde hat, zu dieſer Abſicht doch auch zugleich äſthetiſch-zweckmäſsig darzuſtellen (M. II. 714. b. U. 207).

I. Geſetzt, z. B. man wolle einen Tempel errichten, ſo bedarf man dazu der Baukunſt. Denn man hat

1. einen Begriff, nehmlich den eines Tempels, den man in der Wirklichkeit darſtellen will; man will ein Gebäude, das dem öffentlichen Gottesdienſte geweihet iſt, errichten.

2. Einen ſolchen Gegenſtand bringt die Natur nie hervor, er iſt nur durch Kunſt möglich, d. h. er kann nur durch eine Willkühr hervorgebracht werden, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt. Die Natur bringt zwar Menſchen hervor, aber als Kunſtproduct müſſen wir ſie dem Schöpfer zuſchreiben.

3. Die Natur bringt nun niemals einen Tempel hervor, oder ein Gebäude von der Form, daſs man geſtehen müſste, es ſei zum öffentlichen Gottesdienſte be-

ſtimmt. Eben dieſe Beſtimmnng deſſelben, dieſer willkührliche Zweck dabei, macht den Tempel zum Product der Kunſt.

4. Der Tempel wird alſo errichtet zu der Abſicht, daſs er entweder wirklich zur Erreichung ſeines Zwecks dienen, oder doch dieſen Zweck ſinnlich, aber zugleich in der Wirklichkeit (nicht im Gemälde) darſtellen ſoll.

5. Endlich ſoll auch der Begriff äſthetiſch-zweckmäſsig dargeſtellt werden, d. h. ſo, daſs die Darſtellung des Tempels zugleich dient, das Spiel unſrer Erkenntniſskräfte in Thätigkeit zu erhalten, oder uns eine ſolche Luſt am Anſchauen deſſelben zu erwekken, die eine unmittelbare Folge des Urtheils iſt, der Tempel iſt ſchön.

II. Bei der Baukunſt iſt ein gewiſſer Gebrauch des künſtlichen Gegenſtandes die Hauptſache, worauf als Bedingung die äſthetiſchen Ideen eingeſchränkt ſind. Bei einem Tempel z. B. kömmt es darauf an, daſs man ihn als Gebäude zum öffentlichen Gottesdienſte gebrauchen könne, oder daſs er wenigſtens ein ſolches Gebäude in der Wirklichkeit darſtelle, wenn es nur zu dieſer Abſicht dienen ſoll. Das iſt die Hauptſache. Wäre das Gebäude auch noch ſo ſchön, und erreichte dieſen Zweck nicht, ſo wäre es kein Tempel. Folglich muſs die Schönheit dieſem Gebrauch nachſtehen, und wird durch denſelben eingeſchränkt. Ich kann ſehr ſchöne Ideen von einem Gebäude haben, aber ſie können ſich vielleicht wohl zu einem Opernhauſe, aber nicht zu einem Tempel ſchicken, und die Ausführung derſelben den Gebrauch des Gebäudes hierzu hindern. Bei der Bildhauerkunſt iſt es nicht ſo, da iſt es die Hauptabſicht, Schönheit darzuſtellen. Die Statüe ſoll ſchön ſeyn, geſetzt, daſs ſie auch die Häſslichkeit idealiſirte.

2. Eben ſo ſind auch Prachtgebäude zum Behuf öffentlicher Verſammlungen, oder auch Wohnungen, Ehrenbogen, Säulen, Conotaphien, Obelisken u. d. gl. zum Ehrengedächtniſſe errichtet, zur Baukunſt gehö-

rig, ja alles Hausgeräthe (die Arbeit des Tiſchlers, Stellmachers u. d. gl. Dinge zum Gebrauch) können dazu gezählt werden. Dasjenige, was durch die Baukunſt hervorgebracht wird, heiſst das Bauwerk, und das Weſentliche deſſelben iſt immer, daſs es zu einem gewiſſen Gebrauch angemeſſen iſt (M. I.).

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 51. S. 207.

Baumgarten.

Alexander Gottlieb Baumgarten, einer der ſcharfſinnigſten Philoſophen der neueſten Zeit, war der dritte Sohn eines lutheriſchen Predigers zu Wolmirſtädt im Magdeburgſchen, Namens Jacob Baumgarten. Er wurde den 17. Juni 1714 zu Berlin gebohren, wohin ſein Vater von Wolmirſtädt 1713 als Garniſonprediger gegangen war.

Sein forſchender Geiſt, der von allem Grund und Urſache wiſſen wollte, zeigte ſich ſehr frühe. Er ſtudirte zu Halle unter der Leitung ſeines ältern Bruders, Siegmund Jacob Baumgarten, die Theologie. Beſonders aber legte er ſich auf die Philoſophie unter des berühmten Wolf Anführung, in deſſen Fuſsſtapfen er trat, und daher ſchon frühe den Entſchluſs faſste, ein philoſophiſches Werk zu ſchreiben, welches die allgemeinen Grundſätze der ſchönen Wiſſenſchaften enthalten ſollte. Er arbeitete daher eine Disputation aus, *de nonnullis ad Poema pertinentibus* (von einigen zu einem Gedicht gehörigen Stücken) Halle 1735, 4, worin er die erſten Grundſätze ſeiner Aeſthetik entwickelte. So nannte er nehmlich das, was Andre Critik des Geſchmacks heiſsen, und eine Metaphyſik des Schönen ſeyn ſollte. Baumgarten hatte die Hoffnung, die critiſche Beurtheilung des Schönen unter Vernunftprincipien zu bringen, und die Regeln deſſelben zur Wiſſenſchaft zu erheben. Allein dieſe Hoffnung war umſonſt, und ſeine Bemühung vergeblich. Denn die Regeln, die er angab, oder ſeine Criterien (Kennzeichen) des Schönen ſind ihren vornehmſten Quellen nach empiriſch, und es fragt ſich immer noch, warum

man die Gegenstände schön nennt, von welchen jene Regeln abgeleitet werden. Unmöglich muss sich unser Geschmacksurtheil durchaus nach diesen Regeln richten, da keine Nothwendigkeit in solchen Erfahrungsregeln ist. Statt das die Geschmacksregeln das Geschmacksurtheil bestimmen sollten, muss vielmehr das Geschmacksurtheil der Probirstein der Richtigkeit der Geschmacksregeln und Criterien des Schönen seyn (C. 35.). Baumgarten gab seine Aesthetik oder Geschmackslehre völlig ausgearbeitet heraus, unter dem Titel: *Aesthetica*, Frankfurt an der Oder. Th. 1. 1750. Th. 2. 1758. 8. Er hat dieses Lehrbuch aber nicht vollendet. Meier hat Baumgartens Bemühungen um diese vermeintliche Wissenschaft fortgesetzt, auch schon, Halle 1748, ein Lehrbuch derselben, unter dem Titel: Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften herausgegeben, bei welchem Baumgartens *Dictata* zum Grunde liegen. Baumgarten hielt als Magister zu Halle philosophische Vorlesungen mit Beifall, und wurde zum ausserordentlichen Professor der Philosophie daselbst ernannt, aber 1740 als ausserordentlicher Professor derselben nach Frankfurt an der Oder berufen. Von 1751 an hatte er mit unaufhörlichen Krankheiten zu kämpfen. Im Jahre 1760 schien seine Gesundheit wieder zurückzukehren; allein im Mai 1762 wurde er wieder bettlägerig, und den 26. desselben Monats starb er am Schlagflusse. Er hinterliess den Ruhm eines der scharfsinnigsten Philosophen und vortrefflichen Analysten, d. h. eines Logikers, der in der Entwickelung der Begriffe eine grosse Stärke hatte. Aber eben diese letztere Eigenschaft verleitete ihn auch, die Metaphysik selbst für einen Inbegriff von Analysen zu halten, daher wir in seinem System derselben auch so viel bloss logisches finden. Er kannte noch nicht den in Ansehung der Critik des menschlichen Verstandes so wichtigen Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen, und dies war wohl ein Hauptgrund, warum er und viele Andere die Quelle metaphysischer Sätze nicht in den Gesetzen des menschlichen Erkenntnissvermögens aufsuchten, sondern aus den metaphysischen Begriffen selbst entwickeln wollten. So fand

er (Metaphyſ. §. 18 – 20) den Satz des zureichenden Grundes, der offenbar ſynthetiſch iſt, im Satze des Widerſpruchs, der doch analytiſch und folglich bloſs logiſch iſt. Daher muſste ihm auch ſein Beweis nothwendig verunglücken. Wäre aber der erſte Satz in dem letztern enthalten, ſo wäre er ebenfalls analytiſch, und gehörte dann zur Logik und nicht zur Metaphyſik, ſ. Grund, Widerſpruch (Pr. 31.). Dieſes ſein berühmtes und, in Anſehung der darin enthaltenen Analyſe, claſſiſches Werk kam heraus unter dem Titel *Metaphyſica.* Halle, 1739, 1743. 8. Meier gab es mit einigen Aenderungen deutſch heraus. Halle, 1766. 8. Baumgartens Stärke in der logiſchen Analyſis verſchaffte ihm in ſeinen Begriffen die gröſste Beſtimmtheit und Deutlichkeit. Seine Metaphyſik iſt daher von Seiten der Analyſis immer noch ſchätzbar. Man findet in dem erſten Theil derſelben, der eine gute Ontologie enthält, die Prädicabilien, oder abgeleiteten reinen Begriffe des menſchlichen Verſtandes, ziemlich vollſtändig. S. Abgeleitet und Prädicabilien (Pr. 123.). Seine übrigen philoſophiſchen Schriften ſind:

Diſp. de ordine in audiendis philoſophicis (Nach welcher Ordnung man die philoſophiſchen Wiſſenſchaften hören muſs) Halle, 1738. 4.

Ethica philoſophica (Philoſophiſche Moral) Halle 1740, 1751. 8.

Philoſophiſche Briefe von Aletophilus; ein philoſophiſches Wochenblatt, von welchem aber nur 26 Stücke erſchienen ſind.

Allgemeine practiſche Philoſophie 1760. 8.

Annotationes in Logicam (Anmerkungen zur Logik) 1760, 8. Welche D. Nicolai ohne Vorwiſſen des Verfaſſers ſchon vorher deutſch herausgegeben hatte.

Annotationes in Jus Naturae (Anmerkungen zum Naturrecht); welche erſt nach ſeinem Tode völlig herauskamen. S. ſein Leben und ſeine Schriften von G. F. Meier, Halle 1763. 8. Einen kurzen Auszug daraus gab Abbt, Halle 1765, 8. heraus.

Kant. Critik. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. §. 1. S. 35*)

Deſſ. Proleg. §. 3. S. 31. §. 39. S. 123*).
Adelung. Fortſ. u. Ergänz. zu Jöchers Gelehrtenl. Artikel A. G. Baumgarten.

Beamter

einer Kirche, *officialis*, *official*. Der Vorſteher einer Kirche (R. 223.). Er iſt eins der Stücke, wodurch ſich eine Kirche, welche beſiehlt, was von ihren Mitgliedern geglaubt werden ſoll, von derjenigen unterſcheidet, welche ihre Glaubensartikel, obwohl in einer Offenbarung enthalten, auf Vernunft gründet. Eine Kirche der letztern Art hat bloſs Diener, welche die Vernunfteinſicht in die Religion befördern, und um die Ausbreitung derſelben in den Geſinnungen der Mitglieder der Kirche bemühet ſind. Dieſe Diener ſind alſo Lehrer der Religion. Eine Kirche aber, welche beſiehlt zu glauben, was in der Offenbarung enthalten iſt, ohne daſs diejenigen, die Mitglieder der Kirche ſind, ſich von der Richtigkeit der Glaubensſätze, es ſei nun durch Vernunft oder Schrift, überzeugen können, bedarf freilich hohe Beamte, welche gebieten, was zu glauben iſt. Denn wird der Glaube nicht auf Vernunft gegründet, ſo muſs er ſich bloſs auf die Offenbarung ſtützen; nun verſtehen aber die Mitglieder der Kirche die Quelle der Offenbarung nicht, folglich müſſen ſie ihren Glauben auf die Auslegung der Schriftgelehrten gründen. Dieſe Schriftgelehrten werden aber hierdurch nichts anders als gebietende Herrn über den Glauben der Mitglieder der Kirche, entweder durch Lehren, oder durch Gewalt. Das erſte iſt der Fall in ſolchen proteſtantiſchen Kirchen, deren Geiſtliche ſich anmaſsen, die Prüfung ihrer Lehren durch die Vernunft zu verwerfen, und ihren Vortrag der Religionswahrheiten bloſs auf die Schrift, die ſie entweder nach eigener Einſicht, oder nach der Stimmenmehrheit aller übrigen Ausleger, oder wieder nach Vorſchrift auslegen, zu gründen. So wird der Glaube in der katholiſchen Kirche geboten, in der die Geiſtlichen zum Theil wirklich mit äuſserlicher Gewalt bekleidet, und entweder zugleich weltliche regierende Herrn ſind, z. B. der

Pabſt über den Kirchenſtaat, oder doch, als geiſtliche Herrn (Hierarchen), mitten im weltlichen Staat eine gewiſſe, durch Gewalt unterſtützte, Herrſchaft ausüben, beſonders da, wo eine Inquiſition (geiſtliches Gericht zur Criminalunterſuchung des Glaubens der Menſchen) iſt. So ſollte noch 1796 der Profeſſor Ramon de Salas zu Salamanka Jahre lang mit Gefängnißſtrafe gezüchtigt werden, weil er ſelbſt, ohne daſs man es ihm beweiſen konnte, z. B. kein Fegefeuer glaube. Der Groſsinquiſitor und die Mönche, die ihm das Urtheil ſprachen, waren folglich gebietende hohe Beamte der Kirche.

Kant. Relig. innerh. der Grenz. IV. St. S. 288. (214). I. Th. I. Abſchn. S. 237 (223). II. Abſchn. S. 251. (237).

Beattie.

S. Hume.

Bebung.

S. Bewegung, VI.

Bedeutung,

Sinn, objective Realität, objective Gültigkeit einer Erkenntniſs, *ſignificatus*, *ſenſus*, *realitas objectiva.* Beziehung auf ein Object (C. 185). Ein jeder Begriff muſs eine Bedeutung haben, heiſst, es muſs ein Object oder ein Gegenſtand gegeben ſeyn, auf den er ſich bezieht, oder der durch dieſen Begriff gedacht wird. Giebt es keinen ſolchen Gegenſtand, ſo iſt der Begriff leer, ich denke durch ihn eigentlich nichts. So ſind alle diejenigen Begriffe, die ſich nicht auf eine Anſchauung beziehen, durch welche uns allein Gegenſtände gegeben werden, ohne Bedeutung, z. B. ein Geſpenſt; es ſei denn, daſs das Sittengeſetz ſie nothwendig vorausſetzt, wie z. B. Gott, Ewigkeit, in welchem Falle ſie practiſche Bedeutung haben, d. h. ſich auf das moraliſche Handeln beziehen, das allein durch ſie möglich wird. Die reinen Verſtandesbegriffe (Kategorien und Prädicabilien) ſind ohne Bedeutung und leer, wenn ſie nicht ein Schema der

Sinnlichkeit haben, d. h. wenn nicht die Einbildungskraft den innern Sinn so bestimmt, dass es vermittelst der Form des innern Sinnes, der Zeit, möglich wird, den reinen Verstandesbegriff dadurch auf einen Erfahrungsgegenstand zu beziehen, oder ihm in der Erfahrung einen Gegenstand zu geben, durch den er Bedeutung bekömmt, und dadurch aufhört, ein blosses Gedankenspiel zu seyn. So wäre z. B. der Begriff der Nothwendigkeit leer, wenn ich bei ihm von aller Zeit abstrahiren wollte, dann bliebe nichts übrig, als die blosse Vorstellung von Etwas, dessen Gegentheil nicht möglich ist, welches der blosse Begriff der logischen Nothwendigkeit ist. Aber nun weiss ich noch nicht, ob der Begriff auch objective Realität hat, ob es so Etwas, was das Prädicat der Nothwendigkeit hat, auch giebt, oder geben kann; kurz, es fehlt die metaphysische Bedeutung, oder an einem nothwendigen Gegenstande, der vor aller Erfahrung möglich wäre. Diesen Gegenstand giebt nun die Einbildungskraft dadurch, dass sie sich ein Daseyn zu aller Zeit vorstellt. Was zu aller Zeit ist, das kann nicht zu irgend einer Zeit nicht seyn, folglich ist sein Gegentheil gar nicht möglich. Träfen wir also in der Erfahrung etwas an, von dem wir bestimmen könnten, dass es auf diese Art zur Zeit gehöre, nehmlich zu aller Zeit vorhanden sei, so würden wir uns dieses sein Daseyn als nothwendig denken (C. 185.).

2. Eine Erkenntniss kann nun auf zweierlei Art Bedeutung erhalten:

a. theoretische Bedeutung oder Realität (P. 87.) zum Erkennen. Hat eine Erkenntniss keinen Gegenstand, der ihr Bedeutung giebt, so bedeutet sie gar nichts, so hat sie keinen Sinn, oder keine objective Realität, es ist ein blosses Hirngespinst, und ich erkenne durch sie eigentlich nichts. Soll nun eine Erkenntniss objective Realität haben, so muss ihr ein Gegenstand gegeben werden können, das heisst, es muss dadurch entweder etwas in der Erfahrung erkannt werden (dann ist sie eine empirische oder Erfahrungserkenntniss), oder sie muss selbst zur Erfahrung nothwendig seyn (dann ist sie eine reine Erkenntniss). Sonst ist die Erkenntniss, z. B. der Begriff, den ich mir denke, leer. Man hat dann bloss

gedacht, aber nichts erkannt. So kann man Gott eigentlich nicht erkennen, denn der Gegenstand zu diesem Begriff ist in keiner Erfahrung gegeben, auch ist er nicht zur Erfahrung nothwendig, wie z. B. der Satz: dass eine jede Veränderung ihre Ursache haben müsse, vielmehr schneidet er mit einemmale alle Speculation und alle Untersuchung ab, wenn er sich einmischt. Alles, was wir von Gott prädiciren, sind Negationen oder Verneinungen sinnlicher Eingeschränktheit, wie aber Allmacht, Weisheit, Allwissenheit u. s. w. möglich sei, begreifen wir nicht. Als Erkenntnisse sind diese Begriffe also ohne Sinn und Bedeutung, so wie der Begriff Gott selbst. Auch Raum und Zeit wären ohne Bedeutung, wenn sie nicht zur Erfahrung durchaus nothwendig wären. Denn ohne Gegenstände im Raum und in der Zeit sind Raum und Zeit nichts, sie selbst sind reine Anschauungen, die nirgends angetroffen werden, aber die durchaus einer Körperwelt zum Grunde liegen müssen, indem es uns unmöglich ist, uns einen Körper auch nur zu denken, der nicht irgend wo und irgendwann, d. i. im Raum und in der Zeit wäre. So sind die Formen, in welche, durch unsre Sinnlichkeit, alle sinnliche Gegenstände gekleidet werden, und eben daher sind alle Erfahrungsgegenstände den Gesetzen der Mathematik (der Wissenschaft von diesen Formen *a priori*) unterworfen, und was z. B. die Geometrie lehrt, das muss sich nothwendig in der Körperwelt so finden. Dadurch also bekommen Raum und Zeit Bedeutung, oder objective Realität; daher können wir auch keinen Begriff *a priori* real definiren, d. h. erklären, wie der Gegenstand desselben möglich werde, wenn wir von der Sinnlichkeit abstrahiren, s. vorher in 1. das Beispiel des Begriffs der Nothwendigkeit, welcher durch die Vorstellung eines Daseyns zu aller Zeit reale Möglichkeit oder Bedeutung bekömmt (C. 300. M. I. 224. C. 194. f.). Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unsern Erkenntnissen *a priori* objective Realität giebt, nehmlich, dass ohne sie keine Erfahrung möglich wäre, ohne Raum z. B. keine Körperwelt. S. Erfahrung.

b. practische Bedeutung oder Realität zum Handeln. Kann ich einem Begriff auch keine Bedeutung in

theoretifcher Rückficht, nehmlich zum Behuf der Erkenntnifs geben; fo kann er doch zum practifchen Gebrauch Bedeutung bekommen, nehmlich durchs Moralgefetz. So hat z. B. der Begriff der Urfache auf etwas Ueberfinnliches angewandt keine Bedeutung. Denn diefer Begriff verliert fogleich feinen Sinn, wenn ich vom finnlichen Schema deffelben abstrahire; d. h. denke ich mir die nothwendige Folge auf etwas, das jederzeit vor diefer Folge hergehet, folglich die Zeit, worin nur alle Folge und alles Vorherfeyn und Nachherfeyn möglich ift, weg, fo bleibt mir nur noch der logifche Begriff des Erkenntnifsgrundes übrig, wodurch ich noch nichts als wirkende Urfache begreife. Da nun das Ueberfinnliche nicht in der Zeit ift, fo fällt die Möglichkeit weg, das Ueberfinnliche als wirkende Urfache (*caufa noumenon*) zu erkennen. Indeffen ift Urfache ein reiner Verftandesbegriff, und an fich felbft nichts Sinnliches, noch weniger ein aus der Erfahrung, fondern gänzlich aus dem Verftande entfprungener Begriff. Folglich kann er von etwas Ueberfinnlichen wohl gedacht werden, wiewohl er dann weiter nichts als der Gedanke von etwas als Grund ift, wodurch aber eigentlich keine beftimmte Urfache erkannt wird, und der Begriff keine theoretifche Bedeutung und Anwendung hat. Wenn ich mich nun als Ding an fich denke (f. An fich) oder nicht blofs als Erfcheinung, fondern als überfinnlichen Grund (*caufa noumenon*) freier oder moralifcher Handlungen (d. i. folcher, die nicht nach Naturgefetzen beftimmt werden), die von einer Erfcheinung, bei der keine Wirkung frei, fondern jederzeit nothwendig ift, nicht möglich find; fo begreife ich mich und meine Caufalität (Fähigkeit, Urfache freier Handlungen zu feyn) dadurch nicht. Allein, es ift darin doch kein Widerfpruch, denn das Moralgefetz (das reine practifche Gefetz *a priori*), das mich zum Handeln beftimmt, und alfo felbft Caufalität hat, macht es mir nothwendig, mich als eine folche Urfache zu denken, und fo bekömmt diefe Vorftellung meiner, als einer intelligibeln Urfache, oder überfinnlichen Urfache freier Handlungen zwar

nicht theoretiſche Bedeutung, oder objective Realität zum Erkennen, aber doch practiſche oder objective Realität zum Handeln; es wird mir dadurch allein möglich, ſittlich gut zu handeln, welches ich doch ſoll (P. 86. f. 97.). Eben ſo verhält es ſich mit dem Begriff Gott, welcher ebenfalls practiſche anwendbare Realität hat (P. 240.). S. Bedürfniſs.

Kant. Critik. der rein Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II Buch. I. Hauptſt. S. 185. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 294. f. III. Hauptſt. S. 300.
Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 86. f. S. 97. ff. II. B. II. Hauptſt. VI. S. 240.

Bedingung.

S. Begreifen, 1. und Grund.

Bedingte.

S. Begreifen, 1. und Folge.

Bedürfniſs.

Eine ſubjective Nothwendigkeit (P. 6. 226.). Wenn das Gegentheil von Etwas gar nicht möglich iſt, aus einem Grunde, der in mir ſelbſt liegt, ſo iſt die Nothwendigkeit dieſes Etwas ſubjectiv und daſſelbe Bedürfniſs, z. B. die Idee von Gott iſt Bedürfniſs der reinen Vernunft, es iſt derſelben unmöglich, dieſe Idee aufzugeben, oder zu verwerfen, und zwar aus einem Grunde, der in der reinen Vernunft ſelbſt liegt, folglich aus einem ſubjectiven Grunde. Denn die Vernunft kann dem Sittengeſetze nicht entſagen, welches ſie ſich ſelbſt giebt. Nun ſetzt aber das Sittengeſetz, wenn es befolgt werden ſoll, voraus, daſs meine Wünſche, die aus meiner Natur, die ich nicht ausziehen kann, entſpringen, auch befriedigt werden, wenn ich deſſen durch Befolgung des Sittengeſetzes würdig werde. Dies iſt nun nicht anders möglich, als wenn ein vernünftiges Weſen die ganze Welt in ſeiner Gewalt hat, zugleich das Sittengeſetz will, und nach der Befolgung deſſelben das Schickſal der vernünftigen Weſen beſtimmt, d. h. wenn ein Gott iſt. Die Idee Gott iſt

alfo Bedürfnifs der reinen Vernunft bei der Befolgung des Sittengefetzes, welches fie doch befolgen foll. Diefer fubjective Grund der Idee eines Gottes ift für die practifche Vernunft objectiv gültig, f. Bedeutung. Ein folches Bedürfnifs der practifchen Vernunft kann ein practifches heifsen (P. 253.). Der Satz, den ich um eines folchen Bedürfniffes willen annehmen mufs, heifst ein Poftulat oder eine Forderung der practifchen Vernunft (P. 257.) z. B. der Satz, es ift ein Gott. Ein folches Bedürfnifs ift auf eine Pflicht gegründet, nehmlich nach dem höchften Gut (Tugend und Glückfeligkeit) zu ftreben (P. 256.). Dies fetzt voraus, dafs das höchfte Gut, und folglich auch ein Gott, der es will, möglich fei. Dies ift alfo ein Bedürfnifs in fchlechthin nothwendiger Abficht, nehmlich das Sittengefetz zu erfüllen; aus diefer Abficht kann der Rechtfchaffene fagen, ich will, dafs ein Gott fei u. f. w. weil ich von meinem Intereffe daran nichts nachlaffen darf. (M. II, 362. P. 257.).

2. So giebt es auch ein Bedürfnifs der Neigung. Der Säufer, der eine Neigung zu ftarken Getränken hat, mufs das Bedürfnifs haben, ftarke Getränke zu geniefsen. Denn fo lange er die Neigung dazu hat, liegt in feiner Neigung ein Grund, der es ihm unmöglich macht, das ftarke Getränke nicht zu wollen. Er mufs alfo erft die Neigung ausrotten, dann allein kann auch fein Bedürfnifs aufhören (G. 38*). Ein folches Bedürfnifs der Neigung kann ein finnliches genannt werden.

3. Es giebt aber auch Bedürfniffe der reinen fpeculativen Vernunft, oder der Vernunft in ihrem fpeculativen Gebrauche. So forfcht die Vernunft nach dem Urheber der Welt, denn es ift ihrer Natur, vermöge der fie immer die Vollendung aller Speculationen will, wefentlich, nach der oberften und letzten Urfache zu fragen. Da das der Vernunft wefentlich ift, fo ift es ihr unmöglich, es nicht zu wollen, daher hat fie ein Bedürfnifs, eine oberfte Welturfache anzunehmen, um die Ordnung und Zweckmäfsigkeit in der Natur zu erklären. Diefe Bedürfniffe aber fordern nicht nothwendig Befriedigung, und der Satz, den ich um diefes Bedürfniffes willen annehme, ift nicht fo nothwendig und unumftöfslich, als bei der practifchen Vernunft. Ein Satz

den ich um eines ſolchen Bedürfniſſes willen annehme, heiſst eine Hypotheſe (C. 555), z. B. daſs eine vernünftige Urſache die Welt geſchaffen hat. Ich bedarf eines ſolchen Urgrundes nur, um meine forſchende Vernunft vollſtändig zu befriedigen (P. 256).

Kant. Grundleg. zur Met. der Sitt. II. Abſchn. S. 38.*) Deſſ. Crit. der pract. Vern. Vorr. S. 6. I. Th. II. B. II. Hauptſt. S. 226. S. 253. VIII. S. 233. ff.

Beerbung.

S. Erwerbung durch Erbſchaft.

Befehlshaber.

S. Staatsoberhaupt.

Befugniſs,

facultas iuridica, *faculté juridique*. Die Möglichkeit einer Handlung, ſofern man dadurch keinem Unrecht thut. (Z. 20 *). Wenn ich eine Handlung thun darf, oder dadurch, daſs ich ſie thue, kein Gebot der äuſsern Geſetzgebung (d. i. derjenigen, welche ſolche Pflichten der Menſchen gegen einander betrifft, zu deren Erfüllung ſie rechtlich gezwungen werden können) übertrete, ſo iſt die Handlung rechtlich möglich. Die Beziehung nun der rechtlichen Möglichkeit der Handlung darauf, daſs dadurch keinem Unrecht geſchieht, heiſst ihre Befugniſs; d. h. ſtelle ich mir die Handlung darum als rechtlich möglich vor, weil ich durch ſie Niemand Unrecht thue, ſo ſage ich, ich bin zu derſelben befugt.

2. Im Naturrecht (K. XXI.) hat ſich Kant über den Begriff der Befugniſs nicht ſo deutlich erklärt. Er ſagt: „Erlaubt iſt eine Handlung (*licitum*), die der Verbindlichkeit nicht entgegen iſt; und dieſe Freiheit, die durch keinen entgegengeſetzten Imperativ eingeſchränkt wird, heiſst Befugniſs (*facultas iuridica*).“ Allem Anſehen nach ſpricht hier Kant von der Freiheit zu einer erlaubten Handlung. Was heiſst hier aber Freiheit? In ſeiner Schrift zum ewigen Frieden (S. 21) ſetzt

Kant den Begriff der Befugnifs bei Erklärung der Freiheit, als ein Merkmal derfelben voraus, indem er fagt: „Freiheit ift die Befugnifs, keinen äufsern Gefetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beiftimmung habe geben können.“ Das ift offenbar die bürgerliche Freiheit, und kann hier nicht gemeint feyn. Verftehet aber Kant am angeführten Ort des Naturrechts die moralifche Freiheit, oder das Vermögen, nach moralifchen Gefetzen zu handeln; fo hiefse Befugnifs das Vermögen zu fittlichen Handlungen, in fo fern ich dadurch eine erlaubte Handlung vollbringen kann, der kein fittliches Gebot (Imperativ) entgegen ftehet (welches eben die Handlung erlaubt macht). Dann wäre aber Befugnifs von Erlaubnifs (*facultas moralis)* nicht unterfchieden, und Befugnifs kein Rechtsbegriff, fondern ein Sittenbegriff.

3. Ich ftimme daher mehr mit Kants Erklärung der Befugnifs im Buche zum ewigen Frieden überein, wenn ich in der Grundlegung zur Metaphyfik der Rechte (123. 124. 126.) behaupte, dafs der Begriff der Befugnifs allein in die Rechtslehre gehöre, und fich zur Rechtsgültigkeit und Rechtswidrigkeit (Widerrechtlichkeit) eben fo verhalte, wie, in der Moral, der Begriff der Erlaubnifs zur Pflichtmäfsigkeit und Pflichtwidrigkeit. Befugnifs wäre hiernach diejenige Befchaffenheit einer Forderung, dafs auf fie zu achten Niemandes Pflicht ift, dafs fie aber auch Niemandes Recht kränkt, und daher mit keiner vollkommenen Pflicht des Fordernden gegen einander ftreitet. Es ift z. B. die Frage, in welchem Rechtsverhältniffe ftehet im Kriege der Soldat mit den feindlichen Soldaten, wenn es zur Schlacht oder zum Handgemenge kommt? Hat er das Recht, ihn zu tödten? Das ift nicht möglich, fonft müfste der feindliche Soldat die Pflicht haben, fich tödten zu laffen, weil alles Recht fich auf eine ihm correfpondirende Pflicht gründet. Er fagt alfo, ich will dich tödten, aber der Feind achtet nicht auf diefe feine Forderung, fondern wehrt fich, ohne dafs er dadurch einer äufsern vollkommenen Pflicht, oder einer Rechtspflicht entgegen handelt. Es kann aber auch nicht das Recht des

feindlichen Soldaten kränken, wenn fein Gegner ihn tödtet, denn fonft müfste diefer die Pflicht haben, ihn nicht zu tödten, d. h. nicht Soldat feyn, (es ift nehmlich hier gar nicht die Rede von der Moralität des Soldatenftandes). Folglich ift der Soldat befugt, den Feind zu tödten, das heifst: wenn er es thut, fo kränkt er kein Recht, und übt auch kein Recht gegen den feindlichen Soldaten aus, fondern handelt mit einer rechtlichen Erlaubnifs, die von der fittlichen Erlaubnifs unterfchieden ift. Denn die fittliche ift die vor dem Richterftuhl des Gewiffens, die rechtliche hingegen die vor einem äufsern Richter, wenn es hierin einen gäbe. Klein (Grundfätze der natürlichen Rechtswiffenfchaft. Halle 1797. 8.) erklärt Befugnifs auf gleiche Art. Der Recenfent diefes Buchs in Jacobs Annalen (1797. S. 64. f.) meint zwar, dafs es überall keine Befugnifs gebe, deren Wahrheit nicht eine Verbindlichkeit erzeugte, die Handlungen, welche aus der Befugnifs fliefsen können, für Recht zu erkennen, der alfo nicht eine Zwangspflicht entfpräche, die befugte Handlung zu dulden. Er meint daher, in dem angeführten Beifpiel, von der Befugnifs den Feind zu tödten, fei das Recht blofs zweideutig und unausgemacht. Jede Parthei glaube, dafs die andere eine Zwangspflicht gegen fie habe. Aber wie ift das möglich? Welcher Soldat wird glauben, dafs fein Gegner in der Schlacht die Zwangspflicht habe, fich von ihm tödten zu laffen? Vielmehr weifs jeder Soldat, dafs fein Gegner die Zwangspflicht gegen feinen Officier hat, jeden feindlichen Soldaten in der Schlacht zum Gefecht unfähig zu machen, oder zu tödten, wenn er kann. Recenfent fagt ferner, dafs fie nach diefer Meinung (dafs jede Parthei glaube, dafs die andere eine Zwangspflicht gegen fie habe) nicht beurtheilt werden können, käme blofs daher, weil ihre beiderfeitigen Meinungen fubjectiv find, und keine von beiden das Recht hat, von der andern zu verlangen, dafs fie ihr fubjectives Urtheil als gültig annehme. Dann ift aber der Rec. mit mir einig, denn eben ein folches fubjectives Rechtsurtheil, was ein anderer nicht für gültig annimmt, aber doch auch nicht für rechtswi-

drig erklären kann, enthält kein Recht, ſondern eine Befugniſs.

Kant. zum ewigen Frieden. I. Definitivart. S. 20.
Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit. S. XXI.

Begebenheit,

factum, *eventus*, *fait*. So heiſst das, was geſchieht (C. 243.). Wenn ein Menſch ſtirbt, ſo geſchieht etwas, und das heiſst eine Begebenheit. Die Erfahrung iſt (objectiv) ein Inbegriff von Begebenheiten. Denn was wir erfahren, ſind die Accidenzen an den Subſtanzen, dieſe ſind aber im beſtändigen Wechſel, daher geſchieht ſtets etwas an den Subſtanzen, oder dieſe ſind ſtets Begebenheiten unterworfen, deren Inbegriff eben Erfahrung heiſst. Z. B. der Schneider macht ein Kleid, dies iſt eine Begebenheit, denn es geſchieht etwas. Alles, was der Schneider mit dem Tuche macht, iſt alſo ein Inbegriff von Begebenheiten, welches die Erfahrung von der Verfertigung eines Kleides giebt. An der Subſtanz des Tuches iſt nehmlich ein beſtändiger Wechſel der Accidenzen vorgegangen.

2. Soll in den Erſcheinungen eine Zeitfolge wahrgenommen werden, ſo muſs nothwendig an etwas, was zu allen Zeiten iſt (der Subſtanz) etwas anders (die Accidenzen) immer wechſeln. Dadurch wird eine Zeit von der andern unterſchieden, z. B. durch die beſtändige Bewegung der Erde um die Sonne, oder um ihre Axe. Wäre beides nicht, ſo müſsten wir uns nach einem andern gleichförmigen Wechſel zu dieſem Behuf umſehen. Wir haben z. B. dazu unſere Uhren. Kant erklärt daher auch die Begebenheiten durch die Zeitfolge in den Erſcheinungen (Pr. 92.).

Kant. Critik der rein. Vern Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 243.
Deſſ. Prolegom. §. 25. S. 92.

Begehrungsvermögen.

S. Wille.

Begierde.

S. Neigung.

Begnadigungsrecht.

S. Straflosigkeit.

Begreifen,

καταλαμβανειν, *comprehendere*, *comprendre*. *A priori*, folglich durch die reine Vernunft, erkennen, heifst begreifen (C. 289), z. B. begreifen, wie etwas zufälliges exiftiren kann, heifst, *a priori* erkennen, worauf das Dafeyn des Zufälligen beruhet, dafs es nehmlich als Wirkung in einer Urfache gegründet feyn mufs. Denken wir blofs ein Object, um uns eine deutliche Vorftellung (Begriff) davon zu machen, fo ift das ein Werk des Verftandes, und heifst verftehen, (*intelligere*). So verftehe ich die Exiftenz eines zufälligen Dinges, wenn ich mir darunter denke, dafs es zu irgend einer Zeit und an irgend einem Ort vorhanden ift; ich begreife aber diefe Exiftenz, wenn ich fie von ihrer Urfache ableite. Die Vernunft ift daher das Vermögen, etwas zu begreifen, und der Verftand, das Vermögen etwas zu verftehen. Derjenige Gedanke, aus welchem etwas begreiflich ift, heifst der Grund oder die Bedingung des Begreiflichen; dasjenige, was fich aus ihm begreifen läfst, heifst das Bedingte, die Folge, und ift in jenem gegründet.

2. Zum vollftändigen Begreifen dienen Vernunftbegriffe, wie zum Verftehen Verftandesbegriffe; wenn ich z. B. ein zufälliges Ding als exiftirend denke, fo verftehe ich daffelbe durch den Verftandesbegriff (Kategorie) der Exiftenz; wenn ich aber davon, dafs ich es als Wirkung denke, und durch diefen Verftandesbegriff noch mehr verftehe, was es ift, auf eine Urfache deffelben fchliefse, fo begreife ich noch nicht vollftändig feine Exiftenz, fondern dazu brauche ich einen Vernunftbegriff (Idee), nehmlich den der Gottheit, f. Idee. Man begreifet nehmlich etwas, wenn man

die Bedingung desselben kennt, ist die Bedingung nun nicht wieder bedingt, sondern unbedingt, so begreift man es vollständig, welches aber uns Menschen nicht möglich ist (C. 367.).

3. Das Unbedingte läſst sich nicht begreifen, denn da das Begreifen eine Bedingung voraussetzt, aus der es abgeleitet oder begriffen wird, das Unbedingte aber Etwas heiſst, was keine Bedingung hat, so ist das Unbedingte unbegreiflich. Das Daseyn eines schlechthin nothwendigen Wesens z. B. läſst sich nicht begreifen, denn ein solches Wesen kann keine Ursache haben, denn sonst wäre es bedingt nothwendig, nehmlich unter der Bedingung oder Voraussetzung seiner Ursache; wenn es aber keine Ursache hat, so läſst sich sein Daseyn auch nicht begreifen. Nun sagt man zwar, ein schlechthin nothwendiges Wesen hat den Grund seines Daseyns in sich selbst, d. i. sein Daseyn läſst sich aus seinem bloſsen Begriffe ableiten oder begreifen, allein das Daseyn ist etwas, was nicht zum Begriff gehört, denn man kann sich den ganzen Begriff selbst mit Einschluſs des Daseyns denken, darum ist aber der Gegenstand noch nicht wirklich vorhanden (C. 613.). Da die Vernunft nicht vollständig begreift als durch das Unbedingte, so sucht sie rastlos das Unbedingtnothwendige, und sieht sich genöthigt, es anzunehmen. Aber sie hat kein Mittel, sich das Unbedingtnothwendige begreiflich zu machen, und muſs zufrieden seyn, wenn sie den Begriff eines Wesens findet, das sich zu einem absolutnothwendigen Wesen schickt. Eben so läſst sich das Moralgesetz nicht begreifen, denn es ist absolut nothwendig, weil es unbedingt gebietet. Wir begreifen aber von beiden, sowohl dem absolutnothwendigen Wesen, als auch dem unbedingt practischen Gesetze (Moralgesetze), die Unbegreiflichkeit, daſs sie nehmlich übersinnliche Gegenstände sind, die dem Naturgesetz der Causalität (des zureichenden Grundes, oder der Ursachen und Wirkungen) nicht unterworfen sind (G. 128.) Eben so läſst sich auch die Möglichkeit der Grundkräfte, oder solcher Kräfte, die von keinen andern Kräften weiter abgeleitet werden können, nicht begreiflich machen (N. 61.).

4. Schon Leibnitz (*Theodicée Disc. prélim.* 73.) macht einen Unterschied zwischen begreifen (*comprendre*) und verstehen (*entendre*). Er sagt, es giebt tausend Gegenstände in der Natur, von welchen wir etwas verstehen, die wir aber darum nicht begreifen. Wir haben einige Begriffe von den Lichtstrahlen, wir demonstriren sogar manches davon, aber es bleibt uns immer noch etwas übrig, was uns das Geständniss abnöthigt, dass wir noch nicht die ganze Natur des Lichts begreifen. Er sagt auch, man begreift das, was man *a priori* beweiset; nur dass er den Ausdruck *a priori* nicht in der strengsten Bedeutung, sondern nur *comparative* nahm.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. *** S. 289. II. Abth. I. Buch. S. 367. II. Buch. III. Hauptst. III. Abschn. S. 613.

Dess. Grundl. zur Metaph. der Sitten. Schlussanm. S. 128.

Dess. Metaph. Anfangsgr. der Naturl. II. Hauptst. Lehrs. 7. Anmerk. 1. S. 61.

Begriff,

Verstandesvorstellung, discursive Vorstellung, *conceptus*, *concept*, ist diejenige Art von Vorstellungen, die sich mittelbar auf einen Gegenstand beziehen (C. 377.), oder auch die mittelbare Vorstellung eines Objects. Kant will sagen, es giebt eine Art, den Gegenstand zu erkennen, bei der ich den Gegenstand nicht unmittelbar vor mir habe, sondern ihn vermittelst gewisser Merkmale, die in der Anschauung zu finden sind, erkenne, und das ist die Erkenntniss durch Begriffe. S. hierzu ein Beispiel im Art. Anschauung. 1. Ein Gegenstand kann mir unmittelbar sinnlich dargestellt werden, z. B. wenn ich einen Baum vor mir sehe, so schaue ich den Gegenstand unmittelbar selbst an, und diese unmittelbare Vorstellung des Baums, die ich dann habe, indem der Baum mir in die Sinne fällt, oder der Gegenstand mein Gemüth afficirt, und mir gegeben wird, heisst die An-

ſchauung deſſelben. Sie iſt alſo diejenige Art von Vorſtellungen, die ſich unmittelbar auf den Gegenſtand beziehen. Denken wir uns ein Etwas, das durch die Anſchauung angeſchauet wird, oder die Einheit der Syntheſis der Apperception, ſ. Anſchauung, 11, g, ſo nennen wir dieſes Etwas, dieſe Einheit, den Gegenſtand, und ſagen, wir erkennen den Gegenſtand, wenn wir uns dieſe Einheit in dem Mannichfaltigen der Anſchauung durch den Verſtand denken können. Das, wodurch wir uns aber dieſe Einheit denken, heiſst der Begriff, der ſich eben durch die Merkmale, in der Anſchauung, auf den Gegenſtand bezieht. Ich ſtelle mir nehmlich den Gegenſtand, z. B. Baum, durch gewiſſe Kennzeichen vor, die ich in der Anſchauung deſſelben aufſuche, z. B. durch den Stamm, die Zweige, die Blätter, die Wurzeln u. ſ. w. Dieſe Kennzeichen, wodurch der Gegenſtand von jedem andern unterſchieden werden kann, heiſsen die Merkmale. Der Inbegriff dieſer Merkmale heiſst der Inhalt des Begriffs, und giebt eine mittelbare Vorſtellung des Baums, weil nehmlich zwiſchen dem Begriff und dem Gegenſtande ſelbſt noch die unmittelbare Vorſtellung oder die Anſchauung iſt, welche die Merkmale giebt, vermittelſt welcher der Begriff den Gegenſtand vorſtellt. Ich habe keinen Begriff von einem Gegenſtande heiſst daher, ich kann mir keine Merkmale angeben, wodurch ich mir den Gegenſtand denken, und woran ich ihn erkennen kann, ich weiſs nicht, was der Gegenſtand für ein Ding ſeyn ſoll, ich kann ihn nicht durch Merkmale beſtimmen, für mich iſt er nichts weiter, denn ein Gegenſtand (U. 10.). Es kann Jemaud z. B. eine Feuermaſchine wirklich ſehen, und folglich eine Anſchauung derſelben haben, ſieht er aber ihren Mechanismus nicht ein, ſo ſagt er, ich habe noch keinen Begriff von der Feuermaſchine, d. i. ich habe keine ſolche Vorſtellung von derſelben, daſs ich mir ihren innern Zuſammenhang durch Merkmale vorſtellen könnte, ich verſtehe es nicht. So hat unſer Verſtand ſchlechterdings keinen Begriff von dem Urgrunde aller Dinge, d. i. er kann keine Art ausfinden, wie er ſich einen

solchen Urgrund, und seine Art zu existiren, vorstellen soll. Denn wenn er ihn denkt, (er mag ihn denken, wie er will,) so stellt er ihn sich blos als logisch möglich vor, d. i. er findet in dem Begriff desselben keinen Widerspruch, sondern kann sich einen solchen Urgrund aller Dinge denken. Aber ist er darum auch real möglich? Wo ist ein Criterium, dass er existiren kann? Wir haben kein anderes Criterium der Existenz eines Dinges, als dass wir uns bewusst sind, es sei in der Anschauung gegeben (U. 341.).

2. Begriff ist die Vorstellung, die in mehrern Gegenständen zu finden ist, von welchen man sagt, der Begriff begreift sie unter sich, und sie machen zusammen den Umfang, die Sphäre, des Begriffs aus. So ist die Vorstellung Mensch ein Begriff, denn sie begreift den weissen, schwarzen, kupferrothen und olivengelben Menschen unter sich. Der Begriff erhält nehmlich vermittelst einer Anschauung sein Object, nun giebt es aber zu jedem Begriff mehrere Anschauungen, folglich beziehet sich ein Begriff nicht blos auf Einen Gegenstand, sondern auf mehrere, die alle unter diesem Begriff enthalten sind. Mit der Anschauung verhält sich das anders, diese giebt stets ein einzelnes Ding, oder ein Individuum. Derselbe Baum, den ich jetzt sehe, derselbe Ton, den ich jetzt höre, ist ausser ihm nicht weiter zu finden; aber der Baum, den ich durch Merkmale denke, erhält in unzähligen Anschauungen Gegenstände, in denen er wirklich zu finden ist, und die doch numerisch verschieden sind. Auch kann man sagen, der Begriff ist die Vorstellung von einer Vorstellung, nehmlich die Anschauung; denn durch den Begriff stelle ich mir nicht unmittelbar den Gegenstand selbst, sondern die Anschauung desselben durch ihre Merkmale, vor (C. 39. f. 93.). Ein Begriff ist also nicht, wie Wolf (Vernünftige Gedank. von den Kräften des menschl. Verst. Kap. I. §. 4.) sagt: jede Vorstellung einer Sache in unsern Gedanken. Denn wenn ich mir die Sonne, durch ein Bild, vermittelst der Einbildungskraft vorstelle, so habe ich noch keinen Begriff von der Sonne, sondern eine Anschauung derselben im innern Sinne. Denke ich

mir aber die Sonne als den Körper, der uns das Tageslicht giebt, so habe ich einen Begriff von derselben.

3. Der Begriff kann nun logisch oder metaphysisch betrachtet werden. Die logische Betrachtung desselben ist die Untersuchung des Begriffs, ohne auf den Gegenstand Rücksicht zu nehmen, auf den er sich bezieht, also nun die Untersuchung dessen, was ihn zum Begriff macht, also seiner Form, welche, wie gesagt, darin bestehet, dass er seinen Gegenstand nicht unmittelbar, sondern vermittelst der Merkmale vorstellt. Die metaphysische Betrachtung des Begriffs aber untersucht gerade die Beziehung, worin der Begriff mit einem gewissen Gegenstande stehet, nehmlich dem, welchen er *a priori* vorstellt, oder dem, welcher gar in keiner Erfahrung zu finden ist, z. B. Ursache, Gott. Die Logik abstrahirt bei ihrer Untersuchung des Begriffs von allem metaphysischen Inhalt desselben, nehmlich von dem Gegenstande, der durch den Begriff erkannt werden soll. Die Metaphysik aber hat es zum Theil mit dem metaphysischen Inhalt des Begriffs zu thun, oder mit den Gegenständen, die durch gewisse Begriffe *a priori* sollen erkannt werden. Sie untersucht also, wie solche Begriffe möglich sind, und dieser Zweig der Metaphysik heisst daher, als Lehre vom Ursprunge der Begriffe *a priori*, transscendentale Logik. Wir übergehn hier alle bloss logische Untersuchungen der Begriffe, und haben es bloss mit den transscendental logischen oder den metaphysischen zu thun, weil Kant bloss von diesen in seinen Schriften redet.

4. Wir wollen uns aber hier doch den Unterschied zwischen den beiden Ausdrücken: unter Begriffe und auf Begriffe bringen, merken.

Der erste Ausdruck bezeichnet ein analytisches oder logisches Geschäft. Der Verstand, aus welchem eigentlich die Begriffe entspringen, indem er die Anschauungen denkt (C. 33.), macht dieses so: er vergleicht mehrere gegebene Anschauungen mit einander, z. B. die Anschauungen Cicero, Caesar, Horz, Virgil, Sueton, Sallust, Plinius u. s. w. Er findet nun bei dieser

Vergleichung, dafs diefe Anfchauungen mehrere Merkmale mit einander gemein haben, in andern hingegen verfchieden find. Gemein haben fie z. B. dafs fie Römer, Gelehrte, Schriftfteller find, deren Schriften zum Theil noch vorhanden find, dafs fie felbft aber verftorben find u. f. w. Verfchieden find fie in folgenden Merkmalen, einige, als Cicero, Caefar, waren Confuln, andere, als Horaz, Virgil, nicht; einige, als Horaz, Virgil, waren Dichter, andere, als Sueton, Salluft, Plinius, nicht; einige, als Horaz, Virgil, lebten zur Zeit des Auguftus, andere, als Sueton, Salluft, Plinius, nicht. Sondern wir nun alles das aus den einzelnen Vorftellungen ab, was ihnen gemeinfchaftlich ift, und laffen alles das aus dem Bewufstfeyn weg (abftrahiren von dem), worin fie von einander verfchieden find, verbinden das, was ihnen gemeinfchaftlich ift, in eine Vorftellung, fo entfteht ein Begriff. Sondern wir z. B. aus den vorhergenannten Anfchauungen Cicero, Caefar, Horaz, u. f. w. das ihnen gemeinfchaftliche, dafs fie Römer, Gelehrte, u. f. w. waren, ab, und verbinden es in Eine Vorftellung, fo entfteht der Begriff von verftorbenen römifchen Gelehrten, deren Schriften zum Theil noch vorhanden find, und ich habe die fogenannten Anfchauungen dadurch alle unter Einen Begriff gebracht (Kiefewetter Logik S. 207. f.). Der zweite Ausdruck bezeichnet ein fynthetifches oder metaphyfifches Gefchäft. Mit der Wahrnehmung eines Gegenftandes in der Anfchauung kann unmittelbar der Begriff von einem Object überhaupt verbunden werden. Sobald nehmlich die Einheit der Synthefis der Apperception (f. Anfchauung 11, g) durch die Einbildungskraft (das transfcendental aefthetifche Gefchäft der transfcendentalen oder productiven Einbildungskraft) ift zu Stande gebracht worden; fo gehet das transfcendentallogifche Gefchäft des Verftandes an, welches darin beftehet, die reine Synthefis der Vorftellungen (nicht die Vorftellungen felbft, welches logifch wäre, und unter Begriffe bringen heifst) auf Begriffe zu bringen. Der erfte Begriff, worauf die reine Synthefis gebracht wird, ift der des Gegenftandes (Objects), der Verftand denkt fich das, was angefchauet, oder auch einen andern Begriff, über den er

nachdenken will, kurz, die Vorstellung, die ihm dargeboten wird, als Gegenstand oder Object überhaupt, dem nun Prädicate beigelegt werden sollen. Nun enthält jeder sinnliche Gegenstand etwas *a priori* und etwas Empirisches, das erstere ist die Form, das zweite die Materie. Die Form ist eben die reine Zusammenfassung (Synthesis) der Empfindungen, und diese wird auf Begriffe *a priori* gebracht, dahingegen das Empirische diesen Begriffen Inhalt giebt, oder macht, dass sie nicht leer sind. Diese Begriffe *a priori* sind also die Vorstellung der nothwendigen synthetischen Einheit, wodurch die Synthesis oder Zusammenfassung des empirischen Stoffs in eine einzige Vorstellung möglich wird (C. 104.) s. Aberglaube und Erkenntniss *a priori*.

5. Der Begriff ist also eins der Elemente aller unsrer Erkenntniss, aber allein nur ein leeres Erkenntniss, so wie die Anschauung allein ein Erkenntniss, das man nicht versteht. Wenn wir uns einen Begriff vom Gegenstande machen, so können wir ihn zwar anschauen, aber wie man zu sagen pflegt, so wie die Kuh das neue Thor, d. h. wir verstehen nicht, was die Anschauung uns vorstellt, was für einen Gegenstand wir anschauen. Aber auch der Begriff allein giebt noch keine vollkommene Erkenntniss, denn ich erkenne durch ihn, ohne zu wissen was, weil es an einem anzuschauenden Gegenstande fehlt. So ist der Begriff von einem Geiste ein leerer Begriff, denn da der Geist nicht im Raum, und doch auch nicht ein blosser Gedanke seyn soll, so fehlt es uns an einer Anschauung, und also haben wir für den Begriff eines Geistes keinen Gegenstand, nichts Erkennbares, daher enthält er auch blofs Verneinungen, z. B. er nimmt keinen Raum ein, ist nicht materiell u. s. w. (C. 74.). Gedanken ohne Inhalt, der ihnen eine Anschauung giebt, sind folglich leer, so wie Anschauungen ohne Begriffe, die der Verstand aus ihnen gebildet hat, blind sind (C. 75.).

6. Will man also überzeugt seyn, dass man auch nicht bei seinem Denken mit leeren Gedanken gespielt hat, so muss man seine Begriffe sinnlich machen, das heisst,

man muſs zuſehen, ob es auch einen ſolchen Gegenſtand in der Anſchauung giebt, als man ſich durch ſeinen Begriff gedacht hat. Will man aber auch nicht bloſs Anſchauungen, wie die Bilder einer magiſchen Laterne, gedankenlos vor ſich vorüber gehen laſſen, und bloſs ein Spiel ſinnlicher Eindrücke ſeyn, ſo muſs man ſich ſeine Anſchauungen verſtändlich machen, d. i. man muſs darüber nachdenken, die Merkmale an dieſen Anſchauungen aufſuchen, ſie in eine einzige Vorſtellung zuſammenfaſſen, und ſo ſich einen Begriff von jeder Anſchauung machen, das heiſst, ſie auf und unter Begriffe bringen (C. 75.).

Angebohrne Begriffe (*conceptus connati*), ſ. Angebohren.

7. Empiriſcher Begriff. Man kann die Begriffe eintheilen ihrem Inhalt nach in empiriſche und reine.

a. Ein empiriſcher Begriff, Begriff *a poſteriori* (*conceptus empiricus*) iſt ein ſolcher, in dem Empfindung enthalten iſt. Empfindung iſt nehmlich der Eindruck im Gemüth, der dadurch entſtehet, daſs daſſelbe afficirt wird. Dieſer Eindruck ſetzt einen Gegenſtand voraus, der vermittelſt des Eindrucks angeſchauet wird. Iſt nun in dem Begriff ein Merkmal vorhanden, das als die Vorſtellung eines ſolchen Eindrucks von dem Verſtande gedacht wird, ſo ſagt man, im Begriff iſt Empfindung enthalten, und er iſt empiriſch. Der Begriff von einem Körper iſt empiriſch, denn in ihm wird die undurchdringliche Erfüllung des Raums als Merkmal des Körpers gedacht; Undurchdringlichkeit iſt aber nur als die Vorſtellung des ſinnlichen Eindrucks eines Widerſtandes dem Verſtande denkbar (C. 75.). Es iſt, um alle Miſsverſtändniſſe zu verhüten, hier wohl zu merken, daſs eigentlich alle Begriffe des menſchlichen Verſtandes, ihrer Entſtehung nach, durch Mitwirkung der Sinnlichkeit in der Erfahrung erzeugt und mithin erworben ſind. Alle unſere Begriffe werden in und mit der Erfahrung, in der Zeit, alſo durch innere oder äuſsere Empfindung erzeugt und erworben. Und ſo wären alle unſere Begriffe empiriſch. Allein der Unterſchied zwiſchen empiriſchen und reinen Begriffen betrifft nicht den Urſprung derſelben in der Zeit, und

wie wir zum Bewufstfeyn derfelben kommen; fondern den Urfprung derfelben aus ihrer Quelle, und den Inhalt derfelben. Daher ift nun ein empirifcher Begriff ein folcher, der nicht nur bei Gelegenheit der Erfahrung entfpringt, fondern zu dem auch die Erfahrung den Stoff liefert.

b. Ein reiner Begriff, Begriff *a priori* (*conceptus purus*) ift ein folcher, dem keine Empfindung beigemifcht ift. Ift in dem Begriff kein einziges Merkmal vorhanden, das nur als die Vorftellung eines finnlichen Eindrucks kann gedacht werden, fo fagt man, dem Begriff ift keine Empfindung beigemifcht, und er ift rein (nehmlich von Empfindung). Der Begriff der Urfach ift ein folcher reiner Begriff, denn er ift der Begriff von Etwas, was nothwendig und immer oder allgemein vor etwas Anderm hergehet. Nun find Nothwendigkeit und Allgemeinheit keine Gegenftände der Erfahrung, obwohl beide als von gewiffen Gegenftänden der Erfahrung geltend gefchloffen werden können (f. *a priori*). Das Vorhergehen vor Etwas aber fetzt keinen finnlichen Eindruck voraus, fondern blofs die Vorftellung in der Einbildung, dafs Etwas in einer Zeit fei, auf welche diejenige Zeit folgt, worin das Andere ift, die Vorftellung nun, dafs diefes ftets und nothwendig mit zwei, in den auf einander folgenden Zeiten fich befindenden, Dingen fo fei, giebt den Begriff der Urfach für das, was in der vorhergehenden, und der Wirkung für das, was in der nachfolgenden Zeit ift (C. 74.).

Ein empirifcher Begriff enthält Materie der finnlichen Erkenntnifs. Wenn nehmlich der Verftand denkt, fo hat er a) einen Gegenftand, den er denkt, und b) feine Art, wie er diefen Gegenftand denkt. Der Gegenftand felbft giebt die Materie zum Denken, oder was gedacht wird, welches, wenn der Begriff finnliche Erkenntnifs geben foll, etwas feyn mufs, was finnliche Eindrücke vorausfetzt; alfo ein Merkmal, das in der Empfindung zu finden ift. Folglich ift die Empfindung, oder der Eindruck auf die Sinnlichkeit, die Materie des Denkens zur finnlichen Erkenntnifs. Der empirifche Begriff ift alfo von der Erfahrung erborgt, und ift, weil

er durch die Sinne ſeine Materie erhält, immer ein ſenſitiver oder ſinnlicher Begriff (C. 267.). Ein reiner Begriff enthält die Form des Denkens eines Gegenſtandes überhaupt, d. h. die Art, wie ein Gegenſtand vom Verſtande gedacht wird, daher er auch ein formaler Begriff genannt wird. Denke ich mir einen Vater, ſo habe ich einen empiriſchen Begriff; denn mein Begriff (Vater) enthält die Vorſtellung eines Menſchen, der einen andern gezeugt hat. Dieſe Vorſtellung aber ſetzt ſchon den ſinnlichen Eindruck von einem Menſchen voraus, folglich giebt die Empfindung zu dem Begriff von einem Vater die Materie her. Denke ich mir aber den Begriff der Urſache, ſo habe ich noch keinen ſinnlichen Gegenſtand, den ich Urſache nennen könnte, ſondern dieſer Begriff enthält bloſs eine Form, wie ich einen jeden Gegenſtand überhaupt denken kann. So kann ich einen Menſchen unter andern auch durch die Gedankenform der Urſache denken. Denke ich ihn nun als Urſache eines andern Menſchen, ſo nenne ich ihn einen Vater. Daher kann ein reiner Begriff mit einem empiriſchen verbunden ſeyn, ja in jedem empiriſchen Begriff iſt immer auch ein Begriff *a priori*, weil jeder Begriff eine Form haben muſs, die er vom menſchlichen Verſtande annimmt, oder auf irgend eine Art gedacht werden muſs. Stelle ich mir nun dieſen Begriff *a priori* ſo vor, daſs ich von dem Empiriſchen abſtrahire, ſo habe ich ihn rein, und er heiſst ein reiner Begriff. Ein ſolcher reiner Begriff, wenn ich ihn ſo abgeſondert denke, enthält keinen andern Gegenſtand, keine andre Materie, als ſich ſelbſt. Daher giebt er dann nicht ſinnliche, ſondern rationale Erkenntniſs, d. i. eine ſolche, deren Gegenſtand nicht in der ſinnlichen Welt, ſondern bloſs im reinen Verſtande, als Denkform der empiriſchen Begriffe zu finden iſt (C. 75.). Die reinen Begriffe ſind aber nicht angebohren, ſondern werden bei Gelegenheit der Erfahrung erworben, aber die Anlage zu denſelben iſt angebohren.

Formaler Begriff, ſ. Empiriſcher Begriff.

Grenzbegriff, ſ. Grenzbegriff.

8. Leerer Begriff, (*conceptus inanis*). Ein Begriff ist für leer zu halten, d. i. er hat keinen Gegenstand, wenn er auf keine Weise dazu dient, etwas in der Erfahrung in eine einzige Vorstellung zusammen zu fassen (in eine Synthesis zu verknüpfen). Entweder muss das, was er in eine einzige Vorstellung zusammenfasst, von der Erfahrung geborgt seyn, z. B. der Begriff Mensch, dessen Inhalt ganz aus der Erfahrung entlehnt ist, und dann heisst er ein empirischer Begriff. Oder er muss von der Art seyn, dass ohne ihn keine Erfahrung möglich wäre, und sie durch ihn allein möglich wird, dann ist er die Bedingung, unter der es allein Erfahrung geben kann. Ein solcher Begriff ist z. B. der einer Ursache. Lassen wir diesen gänzlich aus der Erfahrung weg, so hört aller Unterschied zwischen Träumen, Erfahrungen und Einbildungen im Wesen auf, und es ist uns ganz unmöglich, zu unterscheiden, ob die Gegenstände, die auf einander folgen, wirklich in der Natur, oder nur in unserer Vorstellung so auf einander folgen. Dieses zu unterscheiden, wird nur dadurch möglich, dass wir genöthigt werden, uns die eine Folge, nehmlich die in der Natur, als nothwendig und allgemein vorzustellen, das heisst, uns durch die Begriffe der Ursache und Wirkung zu denken, welches daher zwei reine Begriffe *a priori* sind, oder zwei Gedankenformen, welche zur Erfahrung unentbehrlich sind, und sie erst möglich machen. Ein solcher reiner Begriff ist aber darum nicht leer, weil er dennoch zur (Möglichkeit) der Erfahrung gehört, und folglich sein reeller Gegenstand nur in der Erfahrung angetroffen werden kann (C. 267.). Ein leerer Begriff heisst auch ein unendlicher Begriff (*conceptus infinitus*), weil unendlich viele dergleichen Begriffe als Merkmale von Etwas prädicirt werden können, ohne dass man etwas Bestimmtes von dem Gegenstande erfährt. Ein Begriff hingegen, der einen Gegenstand hat, oder durch welchen etwas gesetzt wird, heisst ein reeller oder endlicher Begriff.

9. Sinnlicher Begriff (*conceptus sensitivus*), Verstandesbegriff (*conceptus intellectualis s. notio*).

Eine andere Eintheilung der Begriffe ist die, in sinnliche und Verstandesbegriffe. Sie beruhet auf der Quelle, woraus die Materie des Begriffs entspringt. Ist nehmlich der Gegenstand des Begriffs eine sinnliche Vorstellung, die vermittelst der Merkmale in einem Begriffe gedacht wird, so nennt man den letztern einen sinnlichen oder sensitiven Begriff. So sind die Begriffe eines Menschen und eines Triangels sinnliche Begriffe, denn der Gegenstand beider sind sinnliche Vorstellungen, die ich anschauen kann. Sie beziehen sich beide vermittelst der Anschauung auf ihren Gegenstand, den sie blofs durch Merkmale, oder wie man sagt, discursiv vorstellen, so dafs der Gegenstand, ein gewisser Mensch, und ein Triangel, nun nicht mehr angeschauet, sondern durch die Merkmale, menschlicher Körper, menschliche Seele, u. s. w., oder drei Seiten, eingeschlossener Raum u. s. w. blofs gedacht werden (C. 311.). Ist hingegen der Gegenstand des Begriffs blofs die Einheit, in die gewisse Merkmale zusammengefafst werden, so ist der Begriff ein Verstandesbegriff oder eine Notion, und nichts anders als die Form, durch die der Verstand das durch sinnliche Eindrücke gegebene Mannichfaltige verbindet, und als eine einzige Vorstellung denkt. So ist der Begriff der Ursache ein Verstandesbegriff; denn der Gegenstand, der durch diesen Begriff gedacht wird, ist die Einheit, in der ich alles das zusammenfasse, was in der Erfahrung, nach einer Regel, nothwendig vor etwas anderm (der Wirkung) vorhergehet. Wie vieles mufs sich nicht oft vereinigen, wenn etwas geschehen soll; alles dieses zusammengenommen denke ich mir nun in dem Begriff der Ursache, s. Verstandesbegriff (C. 104.).

10. Reiner sinnlicher Begriff (*conceptus sensitiuus purus*). Die sinnlichen Begriffe werden wieder eingetheilt in empirische und reine. Ein empirischer sinnlicher Begriff ist eben das, was auch empirischer Begriff schlechthin heifst, denn da wir durch den Verstand nicht anders Erfahrungen machen können, als vermittelst der sinnlichen Eindrücke, so setzt jeder empirische Begriff diese voraus, und es kann keine

empirischen Verstandesbegriffe geben, sondern diese sind alle *a priori.* Aber wohl giebt es reine sinnliche oder mathematische Begriffe, nehmlich solche, deren Gegenstand sinnlich, und dennoch *a priori* ist. Denn da Raum und Zeit Formen unsers Gemüths sind, so müssen alle Anschauungen im Raum und in der Zeit, wenn sie nicht sinnliche Eindrücke voraussetzen, sondern blofs durch die Einbildungskraft vorgestellt werden, sinnlich und doch *a priori* seyn (s. *a priori*). Raum und Zeit enthalten aber ein Mannichfaltiges *a priori*, von welchem jederzeit etwas auf Begriffe gebracht, in dem Begriff vom Gegenstande enthalten seyn muſs (C. 102.). Diese auf Begriffe gebracht, geben reine, obwohl sinnliche Begriffe. Ein solcher ist z. B. der eines Triangels. Von diesen Begriffen lassen sich einige durch Merkmale deutlich machen, und daher kann man auch eine Definition von ihnen geben, z. B. der Triangel ist ein Raum, der durch drei Linien eingeschlossen wird, s. *a priori*; andre hingegen nicht, und sind daher nichts weiter als die Vorstellung von der Einheit einer bestimmten Anschauung überhaupt, von einem Object, das blofs durch Anschauung unmittelbar erkannt, oder dargestellt wird, z. B. der Begriff von Links und Rechts (N. 8.).

11. Die empirischen Begriffe sind darin von den rein sinnlichen unterschieden, daſs sie nicht wie die letztern definirt, sondern nur explicirt werden können. Definiren heiſst nehmlich im eigentlichen Sinne des Worts, und in der engsten Bedeutung desselben, den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen darstellen. Dies ist nun wohl mit dem Begriff eines Triangels, aber nicht mit dem des Goldes möglich. Denn

a) der Begriff des Goldes z. B. kann nicht ausführlich, das heiſst durch klare und zulängliche Merkmale dargestellt werden; denn der Eine kann sich unter dem Begriff des Goldes seine grofse specifische Schwere, seine gelbe Farbe, seine grofse Zähigkeit denken, der Andre kann noch wissen, daſs das Gold nicht rostet, welches dem erstern vielleicht unbekannt war,

und vielleicht werden Andre, wenn wir das Gold einst noch besser kennen werden, als jetzt, noch neue Eigenschaften unter dem Begriff desselben denken. Der Begriff eines Triangels aber enthält nichts weiter, als dass er eine Figur ist, die von drei Seiten eingeschlossen wird. Niemand wird ja mehr oder weniger Merkmale zu einem Triangel rechnen. Denn das ist darum nicht möglich, weil der Gegenstand dieses Begriffs nicht durch die Sinnlichkeit gegeben, sondern eine willkührliche Bestimmung des Raums vermittelst der Einbildungskraft ist, und also kann er nicht mehr Merkmale enthalten, als wir hinein legen. Da die Merkmale des empirischen Begriffs wieder empirisch sind, so verhält es sich mit der Erklärung derselben eben so, und es findet daher auch keine Ausführlichkeit in der Erklärung derselben statt. Daher ist die Klarheit derselben immer nur relativ, nach der Beschaffenheit der Kenntnisse des Erklärenden.

b) Auch kann ein empirischer Begriff nicht innerhalb seiner Grenzen dargestellt werden. Denn ob der Begriff für alle Zeiten und alle Menschen hinreichend, in der Erklärung, begrenzt sei, kann man nie wissen. Es ist immer möglich, dass wir das Gold noch einmal werden besser kennen lernen als jetzt, folglich stehet der Begriff desselben nie zwischen sichern Grenzen, wie der Begriff des Triangels.

c) Ist es auch nicht nöthig, den empirischen Begriff so darzustellen, weil es genug ist, ihn zu bezeichnen, und so das Wort zu bestimmen, das den Erfahrungsgegenstand und seinen Begriff ausdrückt. Denn wenn vom Golde die Rede ist, oder vom Wasser und den Eigenschaften dieser Dinge, so wird man sich nicht bei dem aufhalten, was man bei den Wörtern Gold, Wasser denkt, sondern zu Versuchen schreiten. Denn die Worte Gold, Wasser, mit den wenigen Merkmalen, die man sich denkt, wenn man sie ausspricht, sollen nur dienen, die Sache zu bezeichnen, aber nicht, Jemanden einen Begriff von derselben zu geben. Die Erklärung soll also nur das Wort, nicht aber die Sache bestimmen. Wenn ich aber den Triangel erkläre, oder definire, so kann ich die Sache nicht vorzeigen, denn das Bild eines Triangels auf dem Papiere bildet

nur eine Art Triangel, und zwar einen gewissen bestimmten Triangel ab, kurz, er ist eben so ein Erfahrungsgegenstand als das Gold. Allein von einem solchen Triangel ist nicht die Rede, sondern von dem, welchen sich ein jeder in Gedanken sucht darzustellen, und dessen Seiten nicht eine gegebene Länge haben, und der weder bloss rechtwinklicht, noch bloss stumpfwinklicht, noch bloss spitzwinklicht ist, sondern für jeden dieser Arten gilt. Diesen kann man aber nicht abbilden, sondern sich nur bildähnlich (schematisch) mit der Einbildungskraft vorstellen (C. 180.). Alles das drückt aber die Definition aus, ein Triangel ist eine Figur, die von drei Seiten eingeschlossen wird, und wenn man sich nicht mehr und weniger dabei denkt, als die Worte angeben, so hat man dadurch einen ausführlichen Begriff eines Triangels innerhalb seiner Grenzen.

d) Dazu kömmt nun noch, dass die Erklärung des Begriffs Gold von Erfahrungen und Versuchen muss abgeleitet werden, die man über das Gold angestellt hat; folglich stellt sie den Begriff des Goldes nicht ursprünglich dar. Das ist hingegen ganz der Fall mit dem Begriff Triangel. Denn die Erklärung, dass derselbe eine Figur sei, bedarf keiner Erfahrungen und Versuche, sondern bloss die Darstellung des Gegenstandes durch die reine Einbildungskraft, etwa nach dem Euklidischen Satze (B. 1. S. 22.). Die Erklärung ist also ursprünglich, d. i. nicht wovon abgeleitet, und kann also, ohne dass sie darf abgeändert werden, an der Spitze aller Urtheile über den Triangel stehen, welches mit keiner Erklärung des Goldes möglich ist. Der empirische Begriff kann aber nur explicirt werden, d. h. man kann nur diejenigen Merkmale darin angeben, die an dem Gegenstande zu bemerken sind, so weit wir die Erkenntniss desselben zu treiben im Stande sind (C. 755.).

12. Es kann auch kein *a priori* gegebener, oder reiner Verstandesbegriff definirt werden, worin sich auch diese von den rein sinnlichen Begriffen unterscheiden, z. B. die reinen Verstandesbegriffe Substanz, Ursache, Wechselwirkung, Recht, Billigkeit, Gesetz.

Der Begriff der Urſache z. B. kann nicht ausführlich entwickelt werden. Denn dieſer Begriff, ſo wie jeder andre Verſtandesbegriff, wird nicht von uns willkührlich gemacht, ſondern wird uns durch die Natur unſers Verſtandes gegeben. Ein Begriff iſt nehmlich gegeben, wenn der Inhalt deſſelben nicht von unſrer Willkühr abhängt; im Gegentheil heiſst er gemacht, wenn ſo wohl die Merkmale deſſelben, als auch ihre Verbindung willkührlich iſt. So wie uns nun der Begriff der Urſache bei Gelegenheit der Ableitung einer Wirkung gegeben wird, iſt er, ehe wir ihn entwickeln, verworren. Wenn wir ihn nun entwickeln, ſo können wir niemals ſicher ſeyn, daſs die Entwickelung ſo ausführlich iſt, daſs wir wirklich die Merkmale deſſelben nicht nur zulänglich gefunden haben, ſondern dieſe Merkmale auch von uns ſo klar erkannt werden, daſs wir ſie von allen andern, die uns noch einmal vorkommen werden, unterſcheiden können, denn nur alsdann würde unſre Vorſtellung des gegebenen Begriffs dieſem Begriff ganz adäquat ſeyn, d. h. wir würden einen ausführlichen Begriff vom Begriff Urſache haben, welcher nehmlich alsdann der zu erkennende Gegenſtand unſers Begriffs ſeyn würde; oder wir würden uns dann einen ausführlichen Begriff vom Begriff Urſache machen und ihn definiren können. Allein, wir können nie wiſſen, ob wir nicht in der Zergliederung des Begriffs viele dunkele Vorſtellungen übergehen, denn woran ſollten wir das wiſſen, da wir den Gegenſtand nicht ſelbſt gemacht haben, wie bei dem reinen ſinnlichen Begriff, durch den wir den Raum ſo beſtimmen, daſs wir ihn durch drei Seiten einſchlieſsen, ſo daſs wir weiter keine Beſtimmung haben wollen, als dieſe, und nun unterſuchen, was aus dieſer Beſtimmung, die daher an der Spitze unſrer Unterſuchungen ſtehet, hervorgehet. Dahingegen die Entwickelung eines gegebenen Begriffs erſt die Erkenntniſs deſſelben giebt, und daher die Beſtimmungen, folglich die Erklärung des Begriffs, z. B. einer Urſache, erſt am Ende der Unterſuchung als Reſultat folgen kann. Woraus zu erſehen iſt, daſs zwar der Mathematiker mit Definitionen ſeine Unterſuchungen anfänget, aber der Philoſoph, der nichts von Definitionen weiſs, ſeine Unterſuchungen mit

den Erklärungen beſchlieſst. In der Anwendung eines reinen Verſtandesbegriffs werden aber alle dunkeln Vorſtellungen, die in demſelben enthalten ſind, und bis zu welcher unſre Analyſis deſſelben noch nicht reicht, jederzeit mit gebraucht. Da wir nun bloſs aus vielfältig zu treffenden Beiſpielen nur vermuthen, niemals aber apodictiſch gewiſs werden können, daſs wir unſern reinen Verſtandesbegriff ausführlich zergliedert haben; ſo iſt es beſſer, daſs man die philoſophiſchen Erklärungen, oder die der reinen Verſtandesbegriffe nicht Definitionen, ſondern Expoſitionen nenne, das heiſst, Auseinanderſetzungen der in ihnen enthaltenen Merkmale, mit der Verwarnung, daſs ihre Ausführlichkeit nicht vollkommen gewiſs iſt, ſondern nur als bis zu einem gewiſſen Grade getrieben, gelten kann (C. 756.).

13. Es giebt aber Begriffe von ſolchen empiriſchen Gegenſtänden, die wir ſelbſt machen, die wir hervorbringen, und wobei alſo in unſerm Verſtande der Begriff vor dem Gegenſtande hergehet. Einen ſolchen Begriff kann ich nun, da ich wiſſen muſs, was ich mir denke, definiren; denn der Begriff iſt mir weder durch die Natur des Verſtandes, noch durch die Erfahrung gegeben. Allein, dann definire ich doch nur einen Begriff, alſo ein Gedankending, das noch nicht vorhanden iſt, folglich keinen wahren Gegenſtand. Denn wenn ich mir z. B. die Vorſtellung von einer Schiffsuhr mache, und alſo recht gut angeben kann, daſs ich darunter einen Zeitmeſſer verſtehe, der auf dem Schiffe zu gebrauchen iſt, ſo fragt ſichs immer noch: iſt auch ſo ein Ding möglich? Ich definire alſo dann nicht einen wirklichen Gegenſtand, ſondern gebe nur ein Project an, deſſen Ausführung noch dahin ſtehet, und durch die Ausführung vielleicht noch andre Beſtimmungen bekommen muſs, wenn es möglich ſeyn ſoll. Die Erklärung eines ſolchen Begriffs, z. B. der Schiffsuhr, kann daher ehe eine Declaration, Erklärung meines Projects, als Definition heiſsen. Will man aber ja das Wort Definition noch für Erklärung überhaupt beibehalten, ſo muſs man philoſophiſche Definitio-

nen, durch Zergliederung der Begriffe, von mathematischen Definitionen, durch Conſtruction oder ſinnliche Darſtellung der Begriffe, wohl unterſcheiden. (C. 757.).

14. Practiſche und theoretiſche Begriffe (*conceptus practici et theoretici*). Die Begriffe können auch darnach eingetheilt werden, ob der Gegenſtand des Begriffs durch denſelben erkannt, oder durch denſelben gewirkt wird. Der Begriff eines Baums iſt ein ſolcher, durch den der Gegenſtand, den wir Baum nennen, erkannt wird; der Begriff des Pflanzens iſt ein ſolcher, durch den es dem, der ihn hat, ſelbſt möglich wird zu pflanzen. Bisher nannte man Begriffe der erſten Art theoretiſche, der letzten Art practiſche Begriffe. So nannte man practiſche Geometrie die Anweiſung zum Feldmeſſen, weil ſie vornehmlich Begriffe enthält, welche etwas wirklich zu machen lehren, z. B. ein Feld auszumeſſen, aufs Papier zu tragen. Allein dieſer Unterſchied zwiſchen dem theoretiſchen und practiſchen iſt nicht ſpecifiſch. Denn durch dieſe ſogenannten practiſchen Begriffe wird im Grunde doch auch erkannt, nehmlich wie etwas wirklich zu machen iſt. Daher kommen in der theoretiſchen oder reinen Geometrie auch Aufgaben vor, welche doch eigentlich nach dieſer Eintheilung zum Practiſchen gehören würden; dahingegen in der ſogenannten practiſchen Geometrie auch Lehrſätze zu finden ſind. Folglich wird durch die Wörter theoretiſch und practiſch nicht der eigentliche ſpecifiſche Unterſchied beider Geometrien angegeben, der eigentlich darin beſtehet, daſs in der theoretiſchen alles *a priori*, hingegen die practiſche bloſs die Anwendung der theoretiſchen auf einen empiriſchen Gegenſtand, die Oberfläche der Erde und ihre gröſsern und kleinern Theile iſt. Kant gebraucht aber die Wörter theoretiſch und practiſch, um dadurch einen ſpecifiſchen Unterſchied anzugeben, nehmlich zwiſchen Begriffen, durch die erkannt wird, welche er theoretiſche nennt, und ſolchen, durch die nie erkannt, ſondern gewollt wird, ſo daſs die Beſtimmung des Willens zum Wollen gar keinen erkenn-

baren Grund weiter hat, sondern blofs in einem Begriffe gegründet ist, von dem es übrigens nicht erkennbar ist, wie er den Willen bestimmen kann.

Diese letztern Begriffe nun nennt Kant practische. Der Begriff der Redlichkeit ist z. B. ein practischer Begriff, hingegen der Begriff des Pflanzens eben so wohl, als der des Gegenstandes, der gepflanzt wird, ein theoretischer Begriff. Der Begriff der Redlichkeit bestimmt den Willen des Tugendhaften, ohne allen weitern Grund, denn der Tugendhafte ist redlich, blofs um redlich zu seyn; wie aber ein blofser Begriff, ohne alle weitere Bestimmungsgründe, z. B. von Wohlfahrt und Nutzen hergenommen, den Willen bestimmen kann, ist uns unbegreiflich; warum, s. Practisch. Der Begriff des Pflanzens aber bestimmt allein den Willen gar nicht, sondern lehrt nur, wie gepflanzt wird, und hat seinen Erkenntnifsgrund wieder in andern Erfahrungsbegriffen, der Bestimmungsgrund des Willens des Pflanzenden aber ist wieder ein andrer Begriff, z. B. der des Nutzens des zu pflanzenden Baums.

Die theoretischen Begriffe sind nun diejenigen, wodurch alles, was ist, die ganze Natur, erkannt wird, daher nennt sie Kant auch Naturbegriffe. Die practischen Begriffe setzen gänzliche Unabhängigkeit von allen nothwendig bestimmenden Bestimmungsgründen voraus, d. i. Freiheit. Die erstern sind immer wieder in andern gegründet, die letztern sind von allen Gründen unabhängig (P. 100. ff.). Es giebt also zweierlei specifisch verschiedene Begriffe, das ist solche, welche nicht etwa blofs der Anzahl der Merkmale, sondern der Beschaffenheit der Merkmale nach gänzlich verschieden sind, nehmlich die Naturbegriffe und den Freiheitsbegriff. In der Natur ist der Gegenstand zu diesem letztern Begriffe gar nicht anzutreffen, aber die Moralität der menschlichen Gesinnungen und Handlungen, deren Gültigkeit, oder dafs sie kein Hirngespinst ist, wir eingestehen müssen, setzt diese Freiheit als nothwendig voraus. Die Naturbegriffe machen es möglich, zu einer theoretischen Erkenntnifs dessen, was ist, der Natur, zu gelangen; der Freiheitsbegriff macht es möglich, den Willen practisch,

d. i. unabhängig von fremden bestimmenden Ursachen, zu bestimmen; beide nach Principien *a priori*, die erstern nehmlich nach den Grundsätzen des reinen Verstandes, z. B. alle Veränderung muss eine Ursache haben, s. Analogie der Erfahrung; der zweite nach den Grundsätzen der Ethik und Moral. Sie begründen folglich die Eintheilung der Philosophie in die theoretische oder Naturphilosophie, und die practische oder Moralphilosophie (M. II. 393. U. XI.) s. Practische.

Transscendentaler Begriff, s. Vernunftbegriff.

Transscendenter Begriff, s. Transscendent.

15. Vernunftbegriff. Idee. Das Wort reine Verstandesbegriffe haben wir im Vorhergehenden im weitern Sinne des Worts gebraucht, da es die Begriffe heisst, die aus der Natur der Denkkraft überhaupt entspringen, oder durch sie gegeben werden. Diese lassen sich aber wiederum eintheilen in reine Verstandesbegriffe, im engern Sinne des Worts, und reine Vernunftbegriffe. Die erstern sind diejenigen, welche aus der Natur desjenigen Zweiges unsrer Denkkraft entspringen, der es unmittelbar mit der durch die Sinnlichkeit gegebenen Materie zum Denken zu thun hat, und diese auf Begriffe bringt, oder durch Merkmale erkennen will. Dieses Vermögen heisst Verstand im engern Sinne des Worts, und Begriffe, die aus seiner Natur entspringen, wenn es wirkt, sind z. B. Substanz, Ursache, Wechselwirkung, u. s. w. Vernunftbegriffe hingegen sind solche, die aus der Vernunft entstehen, d. i. aus dem Vermögen der unbedingten Grundsätze (Principien), welches alles, was der Verstand erkennt, unter solche Grundsätze, es sei nun des Erkennens oder Wollens bringet, dass nichts weiter zu fragen übrig bleibt. Solche Vernunftbegriffe sind z. B. Recht, Billigkeit, Gesetz u. s. w. Wenn etwas einem Recht, oder der Billigkeit gemäss ist, so ist keine Frage weiter, warum es geschehen, oder so seyn soll. Solche Vernunftbegriffe heissen auch Ideen, und wenn sie Erkenntnisse *a priori* möglich machen, transscenden-

tale Ideen (C. 378), z. B. die Freiheit, welche bei den Begriffen eines Rechts, der Billigkeit, eines Gesezzes für den Willen vorausgesetzt wird, weil sie ohne Freiheit nicht möglich sind (C. 566. f.). Eben so ist der Begriff eines absolutnothwendigen Wesens ein reiner Vernunftbegriff oder eine Idee (C. 620), s. Idee. Man nennt übrigens die reinen Verstandesbegriffe im weitern Sinne des Worts, wenn sie zur Erkenntniss andrer, als sinnlicher Gegenstände dienen sollen, auch intellectuelle Begriffe (C. 311.).

Eintheilung aller Begriffe.

16. Hiernach giebt es also:

I. Sinnliche Begriffe (9);
II. Verstandesbegriffe (9.);
III. Vernunftbegriffe (15.).

Da nun alle Begriffe entweder a) durch die Erfahrung, oder b) *a priori* gegeben seyn, und zwar beiderlei Arten wiederum c) reine oder d) mit andern gemischt seyn könnten; so gäbe es für jede der vorstehenden Arten, dem ersten Ansehen nach, 4 Unterarten. Allein

I. reine sinnliche Erfahrungsbegriffe, das hiesse solche, denen nichts *a priori*, weder aus der reinen Sinnlichkeit, noch aus dem Verstande beigemischt wäre, kann es nicht geben. Denn das hiesse ein Begriff, durch welchen man ein Ding an sich erkennen könnte, welcher nicht möglich ist; man sehe die Artikel An sich, Anschauung. Man müsste nehmlich dann die Dinge weder im Raum, noch in der Zeit, welche beide die Formen der reinen Sinnlichkeit sind, anschauen. Ferner sollen sie durch Begriffe gedacht oder erkannt werden, aber das heisst ja, sich etwas durch die reinen Verstandesbegriffe der Ursache, Substanz, Wechselwirkung u. s. w. vorstellen. Diese Begriffe müssen folglich bei allem unseren Denken und Erkennen vorkommen, und ohne sie ist kein Denken und Erkennen möglich. Daher sind alle sinnlichen Begriffe

a) gemischte sinnliche Erfahrungsbegriffe, d. i. solche, in welchen die Erfahrung das wesentlichste ist, welche auch Begriffe aus der Erfahrung schlechtweg heissen, z. B. Mensch; sie werden explicirt (11, d.);

b) gemischte sinnliche Begriffe *a priori*, d. i. solche, in welchen die Merkmale *a priori* das wesentlichste sind, z. B. der des Fallens eines Steins in jeder Sekunde, indem das Fallen in der ersten Sekunde sich auf einer Erfahrung gründet, aber das Fallen in allen übrigen nach einem Gesetze *a priori* sich ereignen muss; sie werden definirt, und das, was darin *a posteriori* ist, explicirt;

c) reine sinnliche Begriffe *a priori*, z. B. der Begriff eines Triangels; sie werden definirt (11);

II. Empirische Verstandesbegriffe kann es nicht geben, da unser Verstand nicht anschauet, sondern alle Erfahrung durch die Sinne macht. Ein empirischer Verstandesbegriff wäre ein Begriff von dem, was ein Ding an sich ist, der aber nicht möglich ist, s. An sich.

Alle Verstandesbegriffe sind also *a priori*, sie können aber dennoch entweder

reine Verstandesbegriffe seyn, d. h. solche, in welchen gar keine sinnlichen Merkmale vorkommen, z. B. Ursache, wenn ich zugleich von der Zeit abstrahire, und also darunter bloss den Grund von etwas verstehe, welches die logische Ursache ist; oder solche, in welchen keine Empfindung vorkommt, wie z. B. Ursache, wenn ich auch den Zeitbegriff als Merkmal derselben beibehalte, welches die metaphysische Ursache ist. Im letztern Sinne verstehet es Kant, wenn er von reinen Verstandesbegriffen spricht (C. 105. s. Verstandesbegriff); oder

gemischte Verstandesbegriffe; allein diese sind gleichbedeutend mit Erfahrungsbegriffen, denn es sind solche Verstandesbegriffe, die ihren Gegenstand wirklich in der Erfahrung haben, und daher eigentlich die Empfindung in die Einheit des Verstandesbegriffs zu-

ſammengefaſst, oder die Verſtandesbegriffe in *concreto* (C. 95), z. B. Vater.

III. Die Vernunftbegriffe ſind nie empiriſch, es kann keine Erſcheinung gefunden werden, an der ſie ſich in *concreto* vorſtellen lieſsen (C. 595), ſie gehen gar nicht auf ſinnliche Eindrücke, ſondern ſollen nur Einheit in die durch den Verſtand gedachten Erfahrungen bringen; ſo ſoll z. B. der Vernunftbegriff Gott alle Wirkungen von einer unbedingten Urſache abhängig machen, und ſo aus allen Wirkungen und Urſachen ein unter einem Begriff zuſammengefaſstes Ganze vollenden, das nach keiner Urſache zu fragen mehr übrig läſst. Dieſe Vernunftbegriffe ſind nun wieder

rein, d. i. unvermiſcht mit andern, dann ſind ſie allein richtig, weil ſie mit dem Sinnlichen nichts zu thun haben; oder

vermiſcht, dann ſind ſie ſo weit falſch, als andre Merkmale ſich in denſelben befinden.

Folglich giebt es nur 5 Arten der Begriffe in metaphyſiſcher Rückſicht, oder dem Inhalt nach:

1. gemiſchte ſinnliche Erfahrungsbegriffe;
2. gemiſchte ſinnliche Begriffe *a priori;*
3. reine ſinnliche Begriffe *a priori;*
4. reine Verſtandesbegriffe;
5. Vernunftbegriffe.

17. Reflexionsbegriffe, Vergleichungsbegriffe (*conceptus reflexionis et comparationis).* Noch iſt die Frage, was denn eigentlich die Reflexionsbegriffe ſind, und wohin ſie gehören? Sie ſind ſolche Begriffe, durch die man eine Vergleichung der Begriffe unter einander, oder auch eine Ueberlegung anſtellt, zu welchem Erkenntniſsvermögen ſie gehören. Ein ſolcher Reflexionsbegriff iſt z. B. der der Einerleiheit und Verſchiedenheit. Die Vergleichung zweier Begriffe iſt logiſch, z. B. ob zwei Begriffe einerlei oder verſchieden ſind; die Ueberlegung, in welchem Erkenntniſsvermögen ſie mit einander zu einem Urtheil verknüpft werden können, iſt transſcendental, z. B. bei der Vergleichung der Begriffe von zwei Waſſertropfen, würden wir ſie logiſch für einerlei halten, aber nach der trans-

fcendentalen Reflexion oder Ueberlegung werden wir überlegen, dafs die Begriffe von zwei Waffertropfen finnliche Begriffe find, und dafs alfo jeder von beiden noch verfchiedene Merkmale haben kann, die von der Zeit und dem Ort hergenommen find, worin fich die Waffertropfen befinden. Obgleich alfo die Begriffe von zwei Waffertropfen nach der logifchen Vergleichung nicht von einander verfchieden find; fo find doch die Begriffe von einem Waffertropfen, der vor 100 Jahren in der Südfee war, von dem, der heute in dem Atlantifchen Meere ift, dem Ort und der Zeit nach verfchieden, indem wir hier die Ueberlegung anftellen, über den transfcendentalen Ort des Begriffs Waffertropfen, dafs es nehmlich kein Begriff des reinen Verftandes, fondern ein finnlicher Begriff ift, und dafs folglich zwei Waffertropfen, wenigftens der Zeit und dem Ort nach, d. i. numerifch verfchieden feyn können. Diefe Ueberlegung ift nun eigentlich ein Product der Urtheilskraft, folglich find die Reflexionsbegriffe eigentlich Begriffe der formellen Urtheilskraft, oder diefes Vermögens, in fo fern man blofs auf die Operationen deffelben fieht. Man follte die Begriffe, die zu jenen logifchen Operationen dienen, Vergleichungsbegriffe, (*conceptus comparationis*), und nur die, welche zu der angeführten transfcendentalen Operation dienen, Reflexionsbegriffe (*conceptus reflexionis*) nennen. (C. 316. f. Reflexionsbegriffe).

18. Stammbegriffe, abgeleitete Begriffe (*Categoriae f. praedicamenta et praedicabilia*). Die Verftandesbegriffe werden noch, nach einer logifchen Eintheilung der Begriffe, in reine Stammbegriffe oder Kategorien und reine abgeleitete Begriffe des Verftandes oder Prädicabilien eingetheilt, f. davon die Artikel Abgeleitet und Kategorie.

19. Wenn man von der Quantität, Qualität, Relation und Modalität redet, fo mufs man wohl unterfcheiden, ob man die Kategorien logifch, d. i. von den Begriffen, oder metaphyfifch, d. i. von den Dingen braucht. So heifst die Quantität eines Begriffs fein Umfang und fein logifcher Inhalt. Der letztere

ist schon in 2 erklärt. Der Umfang eines Begriffs aber heisst der Inbegriff der Vorstellungen, in denen er als Merkmal vorkömmt, und von welchen man daher sagt, dass sie unter ihm enthalten sind. Die Quantität der Dinge oder Gegenstände aber betrifft ihre Extension oder Ausdehnung im Raum und in der Zeit. Dies ist die reale Quantität, dahingegen jene des Begriffs nur die logische heissen kann. Die logische Qualität der Begriffe betrifft den Grad des Bewusstseyns, der mit ihnen verknüpft ist, ob der Begriff z. B. dunkel, oder verworren, oder klar, oder deutlich ist. Die reale Qualität betrifft hingegen den Grad des Inhalts des Begriffs, oder die Empfindung, ohne welche der Inhalt = o, d. h. der Begriff leer ist. Die logische Relation und Modalität sind im Artikel Analogie, 14, und die reale Relation und Modalität in eben dem Artikel, 15, abgehandelt worden. Dort findet man daher den Unterschied zwischen einem möglichen Begriffe und einem möglichen Dinge, oder zwischen logischer und realer Möglichkeit angegeben, s. auch Möglichkeit.

20. Kant spricht endlich noch von problematischen, usurpirten, vernünftelnden und von der Vernunft bestätigten Begriffen.

a. Problematische Begriffe (*conceptus problematici*). Er nennt einen Begriff problematisch, der 1. keinen Widerspruch enthält, also ein möglicher Begriff ist; 2. aber auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt; und 3. von dem nicht erkannt werden kann, ob der Gegenstand, der durch ihn gedacht wird, wirklich ist (ob der Begriff objective Realität hat). Ein solcher problematischer Begriff ist z. B. der eines Noumenon, d. i. eines Dinges an sich, s. An sich; denn der Begriff desselben ist nicht widersprechend, auch begrenzt der Begriff die sinnliche Erkenntniss, und hindert, dass man sie nicht für die einzige und die Erscheinungen für die einzigen Gegenstände halte. Allein ob es solche Noumenen gebe, oder auch nur geben könne, vermögen wir doch nicht einzusehen. Ein problematischer

Begriff ist also ein möglicher Grenzbegriff, der keine objective Realität (keinen Gegenstand) hat, folglich leer ist (M. I. 354. C. 310.). Eben so haben wir von den Gegenständen, welche einem Vernunftbegriff correspondiren, oder durch ihn gedacht werden, z. B. von der Freiheit, nur einen problematischen Begriff (C. 397.).

b. Usurpirte Begriffe (*conceptus usurpati*) sind solche, die zwar mit fast allgemeiner Nachsicht herumlaufen (cursiren), für die man aber weder aus der Erfahrung, noch aus der Vernunft einen Grund anführen kann, dass sie einen Gegenstand (objective Realität) haben, und die folglich willkührlich gemacht sind. Solche Begriffe sind z. B. Glück, Schicksal, wovon der eine ein blindes Zusammentreffen der Umstände zum Vortheil eines Menschen, der andre eine blinde und doch nothwendige Lenkung der Begegnisse eines Menschen bedeutet. Beide können aber durch die Frage *quid iuris* in Anspruch genommen werden, d. h. man kann fordern, dass derjenige, der sie gebraucht, nachweise, dass er die Befugniss habe, sie zu gebrauchen, oder dass er einen vernünftigen, d. i. solchen Sinn mit ihnen verbinden könne, der nun irgend als gültig vor der Vernunft gerechtfertigt werden könne (C. 117.).

c. Vernünftelnder Begriff, dialectischer Begriff, unächter Vernunftbegriff (*conceptus ratiocinans*) ist ein solcher, der seiner objectiven Realität nach, d. h. ob ein solcher Gegenstand möglich ist, als der Begriff angiebt, gar nicht eingesehen und dogmatisch (nach Principien) begründet werden kann. Dieser Begriff ist also eben so viel als ein leerer Vernunftbegriff, der zwar einen logischen Inhalt hat, oder in dem kein Widerspruch ist, aber der objectiv leer ist, das ist, von dem weder die Wirklichkeit, noch auch die reale Möglichkeit seines Gegenstandes, oder dass es ein solches Ding giebt, als der Begriff aussagt, erkannt werden kann. Der Begriff der Freiheit, wenn er so verstanden wird, dass er einen wirklichen Gegenstand habe, dass es nehmlich wirklich eine Freiheit gebe, ist ein solcher vernünftelnder Begriff; denn aus theoretischen Gründen läfst sich nicht beweisen, dass es eine Freiheit gebe, weil sie sonst eine

Ursache haben, d. i. nicht Freiheit, sondern Naturnothwendigkeit seyn müfste (C. 672. U. 330.).

d. Ein von der Vernunft bestätigter, Erkenntnifs gründender oder ächter Vernunftbegriff (*conceptus ratiocinatus*) ist ein solcher, dessen objective Realität eingesehen werden kann, oder von dem aus Begriffen bewiesen werden kann, dafs es einen solchen Gegenstand geben kann, als der Begriff angiebt. Ein solcher Begriff ist z. B. der Begriff des Rechts, der diejenige Beschaffenheit einer Forderung ist, dafs ein anderes vernünftiges Wesen dieser Forderung genügen mufs, wenn es äufserlich seine Pflicht (Rechtspflicht) erfüllen will. Dafs es aber wirklich Forderungen giebt, welche diese Beschaffenheit haben, oder dafs das Recht objective Gültigkeit habe, folgt aus dem Begriff des Sittengesetzes, das ein solches ist, welches ein jedes vernünftiges Wesen sich selbst giebt, aber doch so, dafs es zugleich allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen ist. Wer also meiner Rechtsforderung ein Genüge thut, der gehorcht nicht blofs mir, sondern sich selbst, dem gebiete ich zwar, aber mit mir zugleich das Gesetz seiner eigenen Vernunft; wodurch es eben möglich ist, dafs die Gesetzgebung, welche etwas innerliches (moralisch) ist, zugleich etwas äufseres (juridisches) werden, oder mein Wille zugleich eines Andern Willen (nehmlich durch seinen eigenen Willen) verpflichten kann.

21. Ein Begriff kann nach Kant (N. 148*), in Ansehung entgegengesetzter Prädicate entweder disjunctiv oder alternativ oder distributiv bestimmt werden.

a. Die disjunctive Bestimmung des Begriffs ist logisch, und bestehet darin, dafs die Begriffe durch solche Bestimmungen, die einander ausschliefsen, und zusammen den ganzen Umfang (die Sphäre) desselben ausmachen, bestimmt werden. Sie werden durch die Wörter: entweder, oder bezeichnet, und können nicht zusammen von dem Gegenstande gültig ausgesagt werden, sondern, wenn die eine richtig ist, so mufs die andre falsch seyn. Eine solche Bestimmung heifst ein disjunctives Urtheil; denn die Bestimmung eines Begriffs durch einen an-

dern ist ein Urtheil, z. B. ein Körper ist entweder bewegt, oder nicht bewegt, d. i. in Ruhe. Es ist hier die Rede vom Verhältnisse des Erkenntnisses zum Object, oder dem Gegenstande (Körper), der durch das Urtheil erkannt werden soll, nehmlich als Etwas, das nur in einem der beiden Zustände sich befinden kann, entweder in Bewegung, dann ist es nicht in Ruhe; oder in Ruhe, dann ist es nicht in Bewegung. Hier ist also die Rede davon, wie es allein nach den Gesetzen des Denkens, d. i. logisch, sich mit dem Gegenstande verhalten muss.

b. Die alternative Bestimmung des Begriffs ist phänomologisch (in Beziehung auf die Erscheinung äusserer Sinne), und bestehet in einem disjunctiven Urtheil, das aber nicht objectiv gilt, wie das vorhergehende, sondern subjectiv, d. h. in Ansehung des zu erkennenden Gegenstandes selbst ist es einerlei, durch welche von den ausschliessenden Bestimmungen ich denselben bestimme, für ihn giebt es also in diesem Stück keine disjunctive; aber für das erkennende Subject ist das Urtheil wirklich disjunctiv, z. B. entweder ist der Körper bewegt und der Raum ruhig, oder der Körper ist ruhig und der Raum bewegt. Dies ist in Ansehung des Objects völlig einerlei. Denn es ist vollkommen dieselbe Erscheinung, die Fliege mag in einem stillestehenden Wagen nach der Rückseite zu fliegen, oder die Fliege mag in der Luft an einem und demselben Ort schwebend beharren und der Wagen fortfahren; in beiden Fällen kömmt die Fliege der Rückseite des Wagens näher. In Ansehung meiner ist es aber nicht einerlei, ob ich mir den Wagen oder die Fliege in Bewegung vorstelle, obwohl es von meiner Willkühr abhängt, und beides möglich ist, worin sich eben das alternative Urtheil vom disjunctiven unterscheidet, bei welchem es nicht gleichgültig ist, welches von beiden richtig ist, und nicht beide, sondern nur das eine von beiden bestimmt möglich ist, nicht aber das eine sowohl als das andere. Wird also in der Phänomenologie (der Lehre von den Gesetzen *a priori* der Erscheinungen als solcher) die Bewegung bloss phoronomisch (in Rücksicht auf reine Bewegung) betrachtet, so ist das Urtheil alternativ; wird sie aber dynamisch (in Rücksicht auf die

ursprünglichen bewegenden Kräfte der Materie) betrachtet, so ist das Urtheil disjunctiv, z. B. entweder der Körper drehet sich herum und der Raum ist in Ruhe, oder umgekehrt, das ist, wenn man auf die ursprünglich bewegenden Kräfte siehet, nicht beides gleich möglich, in Ansehung des Objects. Denn eine Kreisbewegung ist nicht denkbar als so, dass die gradlinigte continuirlich (jeden Augenblick) verändert werde, das ist aber eine continuirliche Veränderung der Veränderung. Jede Veränderung des Körpers aus seinem Zustande in einen andern muss aber, nach dem Gesetze der Trägheit, eine äussere Ursache haben. Eine solche Ursache ist aber eine bewegende Kraft, folglich setzt die Kreisbewegung eine äussere Kraft voraus. Eine solche kann aber auf den Raum nicht wirken, weil der Raum kein Körper ist, und also nicht seine Veränderung jeden Augenblick verändern kann. Folglich kann nur der Körper sich herumdrehen, und wenn auch der Körper als stillstehend, und der Raum als sich herum drehend angeschauet werden kann, so ist das nicht wirklich, sondern scheint nur so zu seyn. Daher wäre das letztere stets subjectiv. Also betrift das Urtheil die objective Erkenntniss des Objects, und ist logisch. Man kann daher das disjunctive Urtheil auch ein logisch disjunctives, und das alternative auch ein phänomenologisch disjunctives Urtheil nennen.

c. Die distributive Bestimmung des Begriffs ist mechanisch (gilt in Beziehung auf das Verhältniss bewegter Körper zu einander), und bestehet darin, dass man eine Bestimmung aus subjectiven Gründen unter mehrere Dinge vertheilt. Sie können also nicht, wie bei den disjunctiven Urtheilen, entweder dem einen oder dem andern, es sei nun nothwendig oder willkührlich, eins von beiden beigelegt werden, sondern ein jeder von beiden Gegenständen hat gleichen Antheil daran, z. B. wenn ein Körper gegen einen dem Scheine nach ruhigen anläuft, muss ich mir auch den, dem Scheine nach, ruhigen in Bewegung denken. Denn es ist ein mechanisches Gesetz, dass in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich sind. Bewegt sich folglich ein Körper gegen den andern, so ist mir das

unmöglich, mir vorzustellen als so, dass sich auch der Körper, der dem Scheine nach in Ruhe ist, dem bewegten Körper nähere. Daher ist dieser nothwendig auch in Bewegung gegen den, der gegen ihn in Bewegung ist, und die Bewegung ist unter beide Körper gleich vertheilt, und nicht der eine oder der andere Körper bewegen sich, sondern beide bewegen sich mit gleicher Bewegung. Hier ist also davon die Rede, wie die Bewegung nach den Gesetzen der Bewegung der Körper nothwendig erfolgen muss (N. 148 *) Kiesewetter Logik. S. 296. f.)

22. Transscendentaler und empirischer Gebrauch eines Begriffs.

a. Der transscendentale Gebrauch eines Begriffs ist der, dass er auf Dinge überhaupt und an sich selbst (s. An sich) bezogen wird, z. B. wenn ich den Begriff der Zeit auf Gott und die Welt anwenden wollte, und mir vorstellen wollte, Gott wäre eher gewesen, als die Welt, so wäre das ein transscendentaler Gebrauch des Begriffs der Zeit, weil Gott und die Welt, oder das Ganze aller sinnlichen Gegenstände, keine Erscheinungen, sondern Gegenstände transscendentaler Ideen, oder Dinge an sich sind. Dieser Gebrauch kann aber nicht statt finden, wie man aus folgenden ersiehet. Zu jedem Begriffe gehört zweierlei:

α die logische Form desselben; dass in ihm nehmlich kein Widerspruch, oder derselbe denkbar sei;

β die Möglichkeit, ihm einen Gegenstand zu geben, darauf er sich beziehe.

Ohne das erstere kann er nicht einmal gedacht werden, ohne das letztere denke ich etwas leeres, obwohl ich das Ding denken kann, zu dem wir die *Data* (das Gegebene) fehlen, so dass folglich mein Begriff nichts weiter als die blosse logische Form ist. Nun kann der Gegenstand einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anschauung (s. Anschauung), und wenn eine reine Anschauung noch vor dem Gegenstande *a priori* möglich ist, so kann doch diese selbst ihren Gegenstand, mithin die objective Gültigkeit, nur durch die empirische Anschauung bekommen, wovon sie die blosse Form ist. Also beziehen

ſich alle Begriffe, ſo ſehr ſie auch *a priori* möglich ſeyn mögen, dennoch auf empiriſche Anſchauungen, dergleichen Gott und die Welt nicht ſind.

b. Der empiriſche Gebrauch eines Begriffs iſt der, daſs er bloſs auf Erſcheinungen, d. i. Gegenſtände einer möglichen Erfahrung bezogen wird. Z. B. Wenn ich den Begriff Zeit bloſs auf Dinge im Raum und auf meine Gedanken anwende, und von ihnen denke, daſs ſie zu einer gewiſſen Zeit vorhanden ſind (C. 298).

23. Schmid hat in ſeinem Wörterbuche (am Ende des Artikels Begriff) folgende merkwürdige Stufenleiter der Begriffe, nach ihrer Beziehung auf Gegenſtände, oder Realität, geordnet, geliefert.

a. Ein Begriff bezieht ſich auf einen wirklichen Gegenſtand *a priori*, er iſt empiriſch real, z. B. der Begriff von der Sonne — ein empiriſcher Begriff; oder

b. er bezieht ſich bloſs als Form eines empiriſchen Begriffs auf einen möglichen Gegenſtand der Erfahrung, er iſt real, aber doch rein von Erfahrung, und macht nur empiriſche Verſtanderkenntniſs möglich, z. B. der Begriff der Urſache — ein reiner Verſtandesbegriff; oder

c. er bezieht ſich auf einen Gegenſtand unſers vernünftigen Wollens, und iſt practiſch real, z. B. der Begriff der Freiheit — ein practiſcher Begriff; oder

d. er bezieht ſich auf ein wichtiges Bedürfniſs der ſpeculativen Vernunft, und man könnte ihn daher hypothetiſch real nennen — z. B. der Begriff von Gott, als dem Princip aller Weltweisheit — eine Idee; oder

e. er bezieht ſich auf ein Object, von welchem man weder Möglichkeit noch Unmöglichkeit erkennen kann, und welches als wirklich zu denken weder ein practiſches noch theoretiſches Bedürfniſs vorhanden iſt, z. B. der Begriff eines Noumenon in poſitiver Bedeutung — ein problematiſcher Begriff; oder

f. er hat weder in der Erfahrung noch in der Vernunft einigen Grund, sondern ist willkührlich erdichtet, z. B. der Begriff des Glücks, oder Schicksals — ein usurpirter Begriff; oder

g. er widerspricht der Natur der sinnlichen Anschauung, und ist synthetisch unmöglich, z. B. der Begriff von einer durch zwei gerade Linien eingeschlossenen Figur — ein leerer Begriff; oder

h. er widerspricht sich selbst innerlich in seinen Merkmalen, oder ist analytisch unmöglich, z. B. ledernes Eisen — ein Scheinbegriff.

Kant Critik der r. Vern. Elementarl. I. Th. §. 1. S. 33. I. Abschn. §. 2. 39. f. II. Th. S. 74. 75. I. Abth. I. Buch. I. Hauptst. I. Abschn. S. 93. III. Abschn. §. 10. S. 102. 104. II. Hauptst. I. Abschn. S. 117. II. Buch. I. Hauptst. S. 180. II. Hauptst. III. Abschn. S. 267. III. Hauptst. S. 298. 311. Anhang. S. 316. II. Abth. I. Buch II. Abschn. S. 377. 378. 397. II. Buch II Hauptst. IX. Abschn. S. 566. 595. III. Hauptst. IV. Abschn. S. 620. III. Abschn. S. 672. Methodenl. I. Hauptst. I. Abschn. S. 755. 1. S. 756. 757.

Dess. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. II. Hauptst. S. 100 ff.

Dess. Critik der Urtheilskr. Einl. I. S. XI. I. Th. §. 4. S. 10. II. Th. §. 74. S. 330.

Dess. Metaph. Anfangsgr. der Naturl. I. Hauptst. Erkl. 2. Anm. 3. S. 8. IV. Hauptst. Allgem. Anmerk. S. 148 *)

Begriffsvermögen.

S. Verstand.

Begüterung.

S. Reichthum.

Beharrlich.

S. Beharrlichkeit.

Beharrlichkeit,

das Daseyn zu aller Zeit (C. 300). Die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit ist das Schema der Substanz, heisst also, die Vorstellung von Etwas, das wirklich vorhanden ist, und zwar so, dass ich es mir vermittelst der Einbildungskraft, als zu jeder Zeit vorhanden vorstelle, stellt mir dasjenige dar, woran alles wechselt, welches aber immer bleibt, obwohl immer durch den Wechsel seiner Accidenzen verändert wird. Ich bin nehmlich durch die Natur meines Verstandes genöthigt, mir vorzustellen, dass bei allen Veränderungen der Dinge, die ich wahrnehme, dennoch diese Dinge etwas sind, das immer vorhanden ist, obwohl sie ihren Zustand beständig ändern, und diese Vorstellung giebt mir eine sinnliche Darstellung der Substanz (C. 183).

2. Dasjenige, was zu aller Zeit vorhanden ist, wechselt nicht mit andern Dingen, sonst wäre es nicht gewesen, als das noch war, worauf es folgte, und wäre nicht mehr, wenn es etwas anderm hätte Platz machen müssen. Dies ist also der Begriff des Beharrlichen. Diese Vorstellung aber entspringt ganz aus der Natur des Verstandes bei der Anschauung des Sinnlichen. Dieser kann nehmlich sich den Wechsel in der Zeit (die Veränderung) nicht anders vorstellen, als so, dass wenn sich etwas verändert, d. i. in der Zeit nicht mehr ist, die auf eine andere folgt, in der es war, nothwendig etwas seyn muss, das in beiden Zeiten dasselbe ist, und woran dieser Wechsel vorgehet; sonst könnte ich mir nicht denken, dass sich Etwas veränderte, es wäre auch kein continuirlicher Uebergang aus einer Veränderung in die andre möglich, und also kein Zusammenhang in der Vorstellung der Zeit, die eben durch die Veränderung des Beharrlichen angeschauet wird. Es würde in jedem Augenblick ein ganz andres Ding, nicht aber ein andrer Zustand der Dinge vorhanden seyn. Die Beharrlichkeit ist eine sinnliche Vorstellung, denn in ihrem Begriff liegt das

Merkmal der Zeit, zu aller Zeit, allein ich finde sie in keiner Wahrnehmung, theils, weil ich nicht meine Wahrnehmungen auf alle Zeiten erstrecken kann, theils, weil ich nur Veränderungen wahrnehme. Sie ist also eine reine sinnliche Vorstellung (Schema), welche die Verknüpfung des zur Erfahrung gegebenen Stoffs durch Verstandesbegriffe möglich macht. Stelle ich mir z. B. die Materie als beharrlich vor, so kann ich mir nun vorstellen, dass an derselben Accidenzen wechseln, dass sie etwa als Pflanze, dann wieder als Holz, dann wieder als Kohle, als Rauch, dann wieder als Asche vorhanden seyn kann. Ich kann also die Materie als Substanz denken, oder als das, woran sich die Accidenzen befinden. Das betrifft das Wie, oder die Beschaffenheit der wirklich vorhandenen Dinge. Ohne die rein sinnliche Vorstellung der Beharrlichkeit, d. i. wenn ich von ihr abstrahire, oder sie weglasse bei meinem Denken, bleibt mir zwar noch die Vorstellung der Substanz übrig, aber es gehet mit derselben, wie mit andern Begriffen, die ihren Sitz im Verstande haben, oder aus demselben entspringen, sie stellt dann nicht mehr das Wie, oder die Beschaffenheit eines Dinges, sondern eines Gedankens, eines Begriffs vor. Dann ist Substanz nehmlich bloss so viel als Subject, und keine metaphysische Vorstellung mehr, sondern eine bloss logische, nehmlich die von etwas, das immer als Subject, nie aber als Prädicat gedacht werden muss; so wie es ebenfalls mit dem Verstandesbegriff eines Accidenz ist, s. Accidenz (C. 300).

3. Die Beharrlichkeit kann aber niemals aus dem Begriffe einer Substanz, als eines Dinges an sich (s. An sich), sondern nur zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden. Ohne die Beharrlichkeit wäre nehmlich gar keine Erfahrung möglich, denn man kann nicht wahrnehmen, dass etwas auf einander folgt, ohne Etwas, woran es folgt, auch nicht, dass Etwas mit andern Dingen zugleich ist, wenn nicht etwas beharret, und man zur Wahrnehmung des Zustandes des Beharrlichen immer wieder zurückgehen kann (C. 183), s.

Analogie der Subſtanzialität, Veränderung Auch darf man nur den Verſuch ſelbſt anſtellen, ob es möglich ſei, aus dem bloſsen Begriffe eines Subjects, was nicht Prädicat eines andern Dinges iſt (welches bloſs der logiſche Begriff iſt, weil hier der Begriff des Beharrlichen fehlt, und aus dem logiſchen Begriff erſt analytiſch abgeleitet werden ſoll), zu beweiſen, daſs ſein Daſeyn durchaus beharrlich iſt, und daſs es folglich (welches der Begriff des Daſeyns zu aller Zeit iſt), weder an ſich ſelbſt, noch durch irgend eine Natururſache entſtehen oder vergehen könne. Der Satz, ein abſolutes Subject, d. i. ein ſolches, was nicht Prädicat eines andern werden kann, entſteht und vergeht nicht (iſt beharrlich), iſt ſynthetiſch, d. h. was von dieſem Subject behauptet wird, das liegt nicht in dem Begriff eines ſolchen Subjects, ſo daſs es aus demſelben, durch bloſse logiſche Analyſe, entwickelt werden könnte, ſondern es muſs eine dritte Vorſtellung geben, durch welche die Verbindung zwiſchen dem Prädicat Beharrlichkeit und dem Subject abſolutes Subject objectiv möglich iſt, ſo daſs nicht zu läugnen iſt, es könne ein ſolches beharrendes Subject (die Subſtanz) exiſtiren. Und dieſe dritte Vorſtellung iſt nun die Möglichkeit der Erfahrung, es kann gar keine Erfahrung d. i. Wahrnehmung wirklicher Veränderungen geben, ohne Etwas, das ſich verändert, folglich bei aller Veränderung immer beharret, ſelbſt nicht anfängt und aufhört, obwohl in ihm alles anfängt und aufhört. Hieraus folgt aber auch, daſs die Vorſtellung einer ſolchen Beharrlichkeit, als unſerm Verſtande und unſrer Sinnlichkeit weſentlich iſt, nicht weiter anwendbar ſeyn kann, als auf ſinnliche Vorſtellungen, auf Erfahrungserkenntniſs. Wir können ſchlechterdings von keiner andern Subſtanz Erkenntniſs bekommen, als von ſolchen, die in der Zeit ſind, und an denen wir Veränderungen anſchauen, daher iſt es unmöglich, Gott und unſre Seele als Subſtanzen zu erkennen, weil ſie nicht Gegenſtände ſind, die uns Veränderungen zur Anſchauung darbieten. Denn von Gott läſst ſich Veränderung nicht denken, und in unſerm innern Sinne (Ge-

müth) ist zwar eine beständige Veränderung der Gedanken, allein nichts, was immer bliebe, und an dem diese Gedanken hafteten; sondern wir beziehen diese Veränderungen auf die Beharrlichkeit der Materie, die unsern Körper ausmacht, und sagen, ich, der ich hier sitze (als körperliches Ding) denke das und das, welches auch zu dem übrigens grundlosen Materialismus verleitet hat. Denken wir uns also Gott und die Seele als Substanzen, so denken wir sie nur als logische Subjecte, denen Prädicate beigelegt werden, die aber nicht zu Prädicaten andrer Begriffe dienen können. Ob nun diese Gedanken außer dem Denken Realität haben, d. h. ob es auch wirklich so etwas giebt, das folgt hieraus nicht (Pr. 137).

4. Wollte man aber sagen, wenn die Materie nicht das ist, was die Gedanken hat, indem die Materie eine Erscheinung im äußern Sinn ist, Gedanken aber im innern Sinne sind, also Erscheinungen in einem ganz andern Felde; so folgt, daß auch den Gedanken etwas immer Beharrendes untergelegt werden muß, d. h. daß etwas seyn muß, was da denkt, und also nicht, wie der Gedanke, anhebt und aufhört; so ist dieser Schluß ganz richtig. Allein dieser Schluß sagt doch nichts weiter, als, zum Behuf der Möglichheit unsrer Erfahrungen über die Veränderung im innern Sinne müssen wir, der Beschaffenheit unsers Verstandes gemäß, uns etwas Beharrliches denken, dem die Gedanken als Accidenzen inhäriren. Daraus folgt aber nicht, daß es außer der Erfahrung, nicht als Erscheinung, sondern als Ding an sich, eine solche Seele gebe, die auch vor diesem Leben immer gewesen sei, und nach dem Tode nicht aufhöre zu seyn, oder die außer der Zeit beharre, welches sich nicht einmal denken läßt, da beharren so viel heißt, als zu aller Zeit seyn, und daher immer die Zeitvorstellung voraussetzt (Pr. 138) (s. Seele).

5. Ueber den Grundsatz der Beharrlichkeit sehe man die Artikel Analogie der Substanzialität, und Veränderung.

6. Beharrlich, in phoronomischer Bedeutung, das heifst, als ein Begriff aus der reinen Bewegungslehre, ist das, was eine Zeit hindurch existirt, d. i. dauert. So ist mein Schreibtisch an dem Ort, wo er stehet, beharrlich, oder er stehet schon eine Zeit lang und soll noch eine Zeit lang an diesem Orte stehen; seine Gegenwart an diesem Orte hat schon eine Zeit lang gedauert und wird fortdauern. Dies giebt den Begriff der Ruhe, welche nichts anders ist, als die beharrliche (d. i. dauernde) Gegenwart (*praesentia perdurabilis*) an demselben Orte. Mein Schreibtisch steht in Ruhe an seinem Orte, d. i. er ist gewöhnlich stets daselbst, wird nicht von diesem Orte weggerückt, er ist beharrlich an seinem Orte (N. 10). f. Ruhe.

7. In einem beharrlichen Zustande seyn und in einem Zustande beharren, sind zwei verschiedene Begriffe. Das erste heifst: in einem Zustande seyn, welcher eine Zeit hindurch existirt oder dauert, z. B. die Gegenwart an demselben Ort kann dauernd seyn, oder nicht; im erstern Fall ist sie beharrlich, und der Körper, der an einem Ort in Ruhe ist, ist in einem beharrlichen Zustande. Nun kann aber der Körper nur durch diesen Zustand durchgehen, ohne eine Zeitlang darin zu beharren oder darin fortzudauern, z. B. wenn ein Stein in die Höhe geworfen wird, so kömmt er einmal an einen Punct, wo die Bewegung aufwärts gänzlich aufhört, aber in demselben Augenblick fängt auch die Bewegung niederwärts an. Der Stein gehet also zwar durch einen beharrlichen Zustand durch, beharret aber nicht in demselben. Er bleibt zu aller Zeit in Bewegung, nur dafs seine Bewegung kurz vorher, ehe er fiel, unendlich langsam wurde, so dafs man die Geschwindigkeit derselben durch keine Gröfse angeben kann. Er ging zwar durch den Zustand der Ruhe oder beharrlichen Gegenwart an einem Ort durch, beharrte aber nicht darin, blieb in jedem Zeittheil, obwohl nicht in jedem Zeitpunct, in Bewegung. Denn er war in keinem Puncte des Raums eine Zeitlang (N. 13) f. Ruhe.

Kant Critik der rein. Vern Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. I. Hauptst. S. 183. III. Hauptst. S. 300.
Dess. Prolegom. §. 47. 48. S. 137. 138.
Dess. Metaph Anfangsgründe der Naturlehre. Erklär. 3 und Anmerk. S. 10 und 13.

Behaupten.

Ein Urtheil ausſprechen, das für Jedermann nothwendig gültig iſt (C. 849).

Ich kann nichts behaupten, als was Ueberzeugung wirkt. Ueberzeugung iſt nehmlich das Fürwahrhalten aus Gründen, die Jedermann für beweiſend anerkennen muſs, wenn er nur Vernunft hat. Wenn ich nun etwas behaupte, ſo ſoll es Jedermann, gegen den ich es behaupte, für wahr halten, folglich müſſen meine Gründe ſo beſchaffen ſeyn, daſs jeder Vernünftige ihre beweiſende Kraft anerkennen muſs. Ueberredung kann ich für mich behalten. Ueberredung iſt das Fürwahrhalten aus Gründen, die aus der beſondern Beſchaffenheit des fürwahrhaltenden Subjects entſpringen. So lange nun dieſe Gründe bei mir ſtatt finden, kann ich von der Wahrheit der Sache, für welche mir die Gründe beweiſend ſind, durch dieſe Gründe überredet ſeyn. Eine ſolche Ueberredung kann und ſoll ich aber auſser mir nicht geltend machen wollen. Ich kann es nicht wollen, daſs andre Menſchen das, wovon ich überredet bin, für wahr halten ſollen, weil die Gründe nicht für Jedermann beweiſend ſind, und andre auch nur davon überreden könnten, wenn eben die ſubjective Beſchaffenheit bei ihnen ſtatt fände. Ein eiteler junger Menſch überredet ſich zuweilen, daſs alle Frauenzimmer ſich in ihn verlieben, weil ſeine Eitelkeit (eine ſubjective Beſchaffenheit deſſelben) verurſacht, daſs er das gefällige Betragen der Frauenzimmer gegen ihn aus dem Verliebtſeyn in ſeine Perſon erklärt. Er kann bei dieſer Ueberredung bleiben, ſo lange ſeine Eitelkeit fortdauert, und er ſich dabei wohl befindet. Allein er kann nicht wollen, daſs andre Mannsperſonen daſſelbe glauben ſollen.

Denn fein objectiver Grund (der es andern beweifen könnte), das gefällige Betragen der Frauenzimmer, läfst fich auch aus andern Gründen (der Höflichkeit, Artigkeit, Wohlgezogenheit, gutem Character u. f. w. der Frauenzimmer, mit denen er umgeht,) ableiten. Die fubjective Befchaffenheit des Subjects, welches der eigentliche (aber fubjective) Grund jener Behauptung ift, kann in andern Subjecten nicht diefe Ueberredung hervorbringen. Denn jedes Subject kann das wohl, aus Eitelkeit, von fich felbft, aber nicht von einem Andern glauben, dafs fich alle Frauenzimmer in ihn verlieben. Er foll aber auch nicht wollen, dafs Andre das für wahr halten follen, wovon er überredet ift, wenn er nicht einen überzeugenden Grund dafür angeben kann, denn er würde fonft etwas unmögliches fordern (M. I. 985. C. 849).

Kant. Crit. der rein. - Vern. Methodenl. II. Hauptft. III. Abfchn. S. 849.

Beherrfchung

der Glieder der Kirche, *imperium in fideles.* Die Anmafsung, den Gliedern der Kirche vorzufchreiben, was fie glauben follen (R. 251).

Kant. Relig. innerh. d. Gr. IV. St. II. Abfchn. S. 251.

Bejahung,

transfcendentale, Realität, Sachheit. Ein Etwas, das an fich felbft fchon ein Seyn ausdrückt. Wenn wir alle möglichen Prädicate, nicht blofs logifch, fondern transfcendental, d. i. nach ihrem Inhalt *a priori* erwägen, z. B. lebendig, finfter u. d. g., fo finden wir, dafs fie entweder ein Seyn oder ein Nichtfeyn vorftellen. Lebendig ftellt ein Etwas vor, das durch Vorftellungen in Bewegung gefetzt wird, damit ift aber der Begriff des Seyns verbunden, fo wie mit dem Prädicat finfter der Begriff des Nichtfeyns des Lichts. Sage ich von einem Menfchen, er ift leben-

dig, und ich ſehe bloſs darauf, daſs ich dem Begriff Menſch das Prädicat lebendig beilege, und nicht davon verneine, nicht ſage, er iſt nicht lebendig, ſo iſt das die logiſche Bejahung. Sehe ich aber darauf, daſs ich in dem Menſchen wirklich das Leben als Etwas in ihm vorhandenes ſetze, ſo heiſst das Leben, weil es ein Seyn von Vorſtellungen in dem Menſchen, als Urſache ſeiner Bewegungen, vorſtellt, eine Realität, oder Sachheit in dem Menſchen, oder eine transſcendentale Bejahung. Durch dieſe transſcendentalen Bejahungen ſind die Gegenſtände nicht bloſs leere Gedanken, ſondern wirklich Etwas, oder Dinge (C. 602).

2. Die transſcendentale Bejahung iſt eigentlich ein reiner Verſtandesbegriff, durch welchen die Empfindung gedacht wird; daher kann er nicht angewendet werden, als allein durch die Vorſtellung des Vorhandenſeyns in der Zeit, welche Vorſtellung ſein Schema oder die reine ſinnliche Vorſtellung iſt, die es möglich macht, von einem Gegenſtande etwas zu bejahen, nehmlich dasjenige, was in der Zeit vorhanden iſt, ſ. übrigens das Ausführlichere hiervon in dem Artikel Realität.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II Abth. II. Buch. III Hauptſt. II. Abſchn. S. 602.

Beiſpiel,

παράδειγμα, ὑπόδειγμα, *exemplum*, *exemple*. Beiſpiel iſt diejenige Anſchauung, welche die Realität eines empiriſchen Begriffs darthut, oder woran man erkennen kann, daſs der empiriſche Begriff kein Hirngeſpinſt, oder leerer Gedanke iſt. Es gehört nicht hierher, die logiſchen Begriffe vom Beiſpiel, und die Regeln darüber auseinander zu ſetzen, und eine Theorie des Beiſpiels aufzuſtellen und ſie mit neuen Beiſpielen zu belegen. Uns iſt genug, daſs wir einſehen, wie zu jedem empiriſchen Begriff eine Anſchauung gehört, welche eben durch den empiriſchen Begriff gedacht wird; denn dieſer heiſst darum empiriſch (Erfahrungsbegriff), weil

sein Gegenstand kann wahrgenommen, d. i. mit Bewufstseyn angeschauet werden. Der Naturforscher, im Gegensatz gegen den Metaphysiker, mufs alle seine Behauptungen mit Beispielen belegen, die er **Beobachtungen** und **Versuche** (*observationes et experimenta*) nennt. Dadurch bekommen seine Behauptungen Realität oder diejenige Beschaffenheit, dafs Ihnen Jedermann beipflichten, und sie für wahr halten mufs (U. 254).

2. Dafs die Achtung für eine Person von Talenten daher rühre, dafs sie uns das Beispiel eines Gesezzes aufstellt, wird gezeigt im Artikel **Achtung**, 7.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 59. S. 254.

Beiwohnung,

copula carnalis. Derjenige Act zweier Personen beiderlei Geschlechts, wodurch die Zeugung möglich wird, d. i. wodurch, nach den Gesetzen der Natur, Menschen entstehen können, obwohl nicht jedesmal wirklich entstehen. Ihr wird die Enthaltung von der fleischlichen Gemeinschaft aus Vorsatz, oder aus Unvermögen entgegen gesetzt. Der Ehevertrag wird nur durch eheliche Beiwohnung vollzogen; hingegen ein Vertrag zweier Personen beiderlei Geschlechts, mit dem einstimmigen Vorsatze, sich aller ehelichen Beiwohnung zu enthalten, oder mit dem Bewufstseyn des Unvermögens dazu, stiftet keine Ehe (K. 110).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptst. 3. Abschn. §. 27. S. 110.

Bekannt

werden, d. i. allgemein mitgetheilt werden, so dafs es Jedermann durch seinen theoretischen Verstand verstehen und erkennen kann, wenigstens doch dann, wenn sein Verstand im Nachdenken geübt worden ist (R. 208).

Kant. Rel. innerh. der Grenz. III. St. Allgem. Anm. 1. Aufl. S. 196. 2. Aufl. S. 208.

Beläſtigung.

S. Laſt.

Belehrung,

Cultur. Es kann zur Erkenntniſs ſowohl ein negativer, als auch ein poſitiver Beitrag geleiſtet werden. Man kann nehmlich etwas dazu beitragen, den Irrthum aus einer Erkenntniſs wegzuſchaffen, und ſie von allem Falſchen zu reinigen; man lernt dadurch nicht mehr, aber erkennet richtiger, dies iſt der negative Beitrag. Den Zwang, den man nun der reinen Vernunft (welche ganz allein *a priori* erkennt) anthut, damit ſie von Irrthum rein werde und bleibe, nennt Kant die Diſciplin derſelben. Man kann aber auch etwas dazu beitragen, wirkliche Erkenntniſs zu verſchaffen, wodurch man wirklich mehr lernt und erkennt, und das iſt der poſitive Beitrag. Die Bearbeitung der reinen Vernunft nun, um ihr eine Fertigkeit zu verſchaffen, das zu erkennen, was aus ihr ſelbſt entſpringt, will Kant, ſoll nicht Diſciplin ſondern Belehrung, Cultur derſelben genannt werden (C. 738 *).

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. I. Hauptſt. S. 738. *).

Beleuchtung,

critiſche, einer Wiſſenſchaft. Die Unterſuchung und Rechtfertigung, warum ſie gerade dieſe und keine andere Form haben müſſe, wenn man ſie mit einem andern Syſtem vergleicht, das ein ähnliches Erkenntniſsvermögen zum Grunde hat. Kant hat zuerſt auf dieſe Unterſuchung und Rechtfertigung aufmerkſam gemacht, von ihm rührt die Benennung her, und er hat in der Critik der practiſchen Vernunft (S. 159 — 191) ein Beiſpiel davon gegeben, welches den Begriff ſehr deutlich macht. Kant unterſucht und rechtfertigt nehmlich daſelbſt die Form der Analytik der reinen practiſchen Vernunft, indem er ſie mit der Analytik der reinen ſpeculativen Vernunft vergleicht, welche beide Wiſſenſchaften eine und

dieſelbe reine Vernunft zum Grunde haben, nur daſs dieſe in der erſten als allein den Willen beſtimmend, in der andern als aus ſich ſelbſt erkennend betrachtet wird (M. II. 292. P. 159).

Kant. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. Crit. Bel. S. 159.

Belieben,

δυναμις, *potentia activa*, *facultas*, *lubitus*, *faculté*, iſt der in einem Begriff des Begehrungsvermögens liegende Beſtimmungsgrund zu einer Handlung. Es iſt wohl zu unterſcheiden von der moraliſchen Erlaubniſs, welche darin beſtehet, daſs die Handlung weder geboten noch verboten iſt, und von dem Recht, welches Grotius (*de iure belli ac pacis l.* I. 4) unrichtig auch *facultas* nennt. Wenn eine Handlung moraliſch erlaubt iſt, dann kömmt es erſt noch auf mein Belieben an, ob und wenn ich ſie thun oder laſſen will. Es iſt alſo noch ein Unterſchied zwiſchen dem Vermögen nach Belieben zu thun und zu laſſen, und dem bloſsen Begehrungsvermögen. Das letztere hat das Thier, welches nicht nach Belieben handeln, ſondern nach ſeinen Vorſtellungen wirken muſs. Das erſtere aber ſetzt nicht bloſs (ſinnliche) Vorſtellungen, ſondern Begriffe vom Objecte voraus, und das Vermögen verſtändig zu wählen, welches noch von dem vernünftigen Wählen nach dem Moralgeſetz, wozu ein Wille gehört (K. V), zu unterſcheiden iſt, ſ. Wille.

2. Eine Sache des bloſsen Beliebens (*res merae facultatis*, *des choſes, qui dependent de la ſimple faculté de les faire*) iſt eine ſolche, die wir thun und laſſen können, ſo oft und wann es uns gefällt; oder die doch, wenn ſie nur einmal geſchehen kann, von uns abhängt, ob wir ſie nehmlich thun wollen. Die Naturrechtslehrer, ſelbſt Kant nicht ausgenommen (K. 89), bringen in dieſen Begriff den der rechtlichen Erlaubniſs mit hinein. So ſagt Kant, zwei benachbarte Völker oder Familien, im Naturſtande, können einander widerſtehen, eine gewiſſe Art des Ge-

brauchs eines Bodens anzunehmen, z. B. die Jagdvölker dem Hirtenvolk, oder diese den Pflanzern u. d. g.; denn die Art, wie sie sich auf dem Erdboden überhaupt ansässig machen, ist, wenn sie sich innerhalb ihrer Grenzen halten, eine Sache des bloſsen Beliebens (*res merae facultatis*). Das heiſst offenbar, da hier vom rechtlichen Können die Rede ist, es ist darin nichts, was dem Recht widerspräche, folglich können sie das halten, wie sie wollen. Allein eigentlich bestehet das Belieben bloſs darin, daſs sie das halten können, wie sie wollen, weil sie nicht durch Naturtriebe, also physisch genöthigt werden, wie die unvernünftigen Thiere. Alles, was der Mensch begehrt, ist eine Sache seines Beliebens, obwohl nicht des Beliebens allein oder des bloſsen Beliebens. Wird aber bei dem Belieben Rücksicht genommen auf die rechtliche Erlaubniſs, so giebt es den Begriff der Befugniſs, und Kant hätte sagen sollen, sie hätten allerdings die Befugniſs dazu; welches auch ganz richtig ist.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. Einl. I. P. V. I. Th. II. Hauptst. I. Abschn. §. 15. S. 89.

Beliehener,

Empfänger des Geliehenen, *commodatarius*, *emprunteur*. Eigentlich ist unter einem Beliehenen ein jeder, dem etwas geliehen wird, zu verstehen, es mag nun so geschehen, daſs er die Sache nur der Species nach wieder geben muſs (s. Anleihe), oder so, daſs er die Sache selbst wieder geben muſs, die ihm vom Eigenthümer (dem Verleiher) umsonst geliehen worden. Kant nimmt das Wort (K. 145) im letztern Sinne, für den die Römer das eigene Wort *commodatarius* hatten (K. 143).

2. Derjenige Beliehene, welchen die Römer *commodatarius* nannten, ist also ein solcher, dem durch denjenigen wohlthätigen Vertrag, den man das Verleihen nennt, von einem Eigenthümer der Gebrauch einer ihm gehörigen Sache unvergolten bewilligt wird. Wer z. B. ein Buch von Jemand entlehnt, ist der

Beliehene in dem angegebenen Sinne. Kant braucht das Wort, wenn er die Frage entſcheiden will, über den Widerſpruch zwiſchen der Privatvernunft und des Gerichtshofes, wer den Schaden einer durch Zufall verunglückten geliehenen Sache tragen ſoll. Die Frage iſt nehmlich, ob der Beliehene auch alle Gefahr des möglichen Verluſtes der Sache, wenn er dieſe Gefahr nicht hat abwenden können, über ſich nehme?

3. Geſetzt, es habe mir Jemand etwas geliehen, das, ohne meine Schuld, bei mir zu Schaden gekommen wäre, ſo iſt es eine Rechtsregel, *caſum ſentit dominus*, d. i. der Schaden fällt auf den Verleiher. Allein nach dem Urtheil im Naturzuſtande, d. i. nicht vor dem Gerichtshofe, ſondern nach der innern Beſchaffenheit der Sache heiſst es, *caſum ſentit commodatarius*, d. i. der Schade fällt auf den Beliehenen. Wenn mir auf dem Wege nach Hauſe ein mir zu dieſem Wege, wider den Regen, geliehener Mantel, durch irgend einen Zufall, ohne meine Schuld, z. B. etwa dadurch, daſs, ich weiſs nicht wer, mich aus dem Fenſter unvorſichtiger Weiſe mit abfärbenden Materien begieſst, auf immer verdorben, oder mir gar, als ich auf dieſem Wege in ein Haus gerufen wurde, wo ich den Mantel ablegte, geſtohlen wurde, wer ſoll da den Schaden tragen? Das römiſche Recht ſagt: der Eigenthümer und nicht der Beliehene *). Pufendorf (*Ius naturae et gent. lib. V. c. IV. §. VI.*) meint, man müſſe unterſcheiden, ob es glaublich ſei, daſs die Sache (der Mantel) auch in den Händen des Eigenthümers würde zu Schaden gekommen ſeyn, wenn

*) *Quod vero ſenectute contigit, vel morbo, vel vi latronum ereptum eſt, aut quid ſimile accidit, dicendum eſt, nihil eorum imputandum eſſe ei, qui commodatum accepit; niſi aliqua culpa interveniat. Proinde et ſi incendio, vel ruina aliquid contigit, vel aliquod damnum fatale non tenebitur: niſi forte, cum poſſit res commodatas ſalvas facere ſuas praetulit.* Digeſt lib. XIII. Tit. VI. Commodati vel contra, Lege V. §. 4.

ſie auch nicht wäre verliehen worden; oder ob ſie, in dieſem Falle, hätte können erhalten werden. Titius (*Obſ. in Pufendorf. CCCLXV*) ſagt, dieſer Grund beweiſe nichts; weil der Darleiher ſehr gut habe wiſſen können, daſs ſich ſolche Zufälle ereignen könnten, und folglich ſtillſchweigend eingewilligt habe, daſs die Sache auf ſeine (des Eigenthümers) Gefahr von dem Beliehenen gebraucht werde. Ueberdem könne man ſogar ſagen, daſs dem Beliehenen zu viel zugemuthet werde, wenn er den Dienſt, den man ihm leiſtet, ſo theuer erkaufen ſolle, daſs er verbunden ſeyn ſolle, die geliehene Sache zu bezahlen, wenn ſie ohne ſeine Schuld zu Schaden käme. Barbeyrac (*Le droit de la nature et des gens par Pufendorf, trad. par Barbeyrac. Lib. V. ch. IV. §. VI. not. 2.*) meint, dieſes Leihen ſetze einen ſtillſchweigenden Vertrag voraus, durch welchen ſich der Beliehene verbindlich mache, den Eigenthümer zu entſchädigen, wenn die geliehene Sache durch Zufall zu Schaden kommen ſollte; weil ſonſt wenig Menſchen was leihen würden, zumal wenn ſie einen ſolchen Verluſt nicht gut ſollten tragen können. Barbeyrac unterſtützt dieſe ſeine Meinung durch folgende Gründe: „Es ſtehet ohne Zweifel Jedem frei, eine Sache, die ihm gehört, zu leihen oder nicht zu leihen, und ſie unter ſolchen Bedingungen, als ihm gefällt, zu leihen. Man kann auch nicht ſagen, daſs, wenn er ſich ausbedinge, der Beliehene müſſe ſie ihm bezahlen, im Fall ſie durch ein Unglück zu Schaden kommen ſollte, darin etwas Ungerechtes liege. Es iſt ferner gewiſs, daſs es viel Leute geben wird, welche keine Schwierigkeit machen werden, unter dieſer Bedingung etwas zu entlehnen; es wird ſogar welche geben, die es nicht anders wollen, und welche unbeſcheiden zu ſeyn glauben werden, einen ſo läſtigen Dienſt von demjenigen zu fordern, von dem ſie entlehnen; ſo daſs ſie ſogar glauben werden, es ſei gegen ihre Ehre, daſs ſie hierin die Wohlthat des Geſetzes (*beneficium legis*) benutzen ſollten, welches ſie von allem Schadenerſatze dispenſirt, wenn die geliehene Sache ohne ihre Schuld in ihren Händen auf immer verdorben iſt. Wenn nun

dem so ist, und man hier, vorausgesetzt, dass man sich nicht darüber erklärt hat, und es kein bürgerliches Gesetz giebt, welches den Fall bestimmt, nothwendig einen stillschweigenden Vertrag über den möglichen Verlust durch einen nicht vorhergesehenen und unvermeidlichen Vorfall annehmen muss; so ist die Frage, zu wissen, welche Präsumtion die stärkste sei, entweder diejenige, welche den Eigenthümer verurtheilt, seine Sache dadurch zu verlieren, dass er eine Reihe Dienste leistet, oder die, welche den Verlust auf den Beliehenen fallen lässt, der, obwohl unschuldig, doch die wirkliche Veranlassung dazu ist, weil man ihm den unvergoltenen Gebrauch der Sache bewilligt hatte. Man kann sich hier bloss nach Muthmassungen richten, die sich auf den Gemüthszustand gründen, worin sich die Menschen gemeiniglich befinden. Und hier muss man vornehmlich auf den Gemüthszustand des Darleihers Rücksicht nehmen; der Beliehene, zu dessen Vortheil der ganze Vertrag ist, konnte kein Recht haben, als nur in so ferne der Andere, der unumschränkter Herr der Bedingungen war, ihm ein Recht zugestehen wollte. Nun nehme ich als eine Thatsache an, dass unter hundert oder tausend Personen, welche leihen, kaum eine Einzige seyn werde, welche wird leihen wollen, wenn sie nicht darauf rechnen könnte, dass derjenige, dem sie leihet, ihr den Verlust ersetzen werde, den sie leiden würde, wenn die Sache, es sei wie es wolle, zu Schaden kommen sollte. Wenn man die Welt nur einigermassen kennt, so wird man dies nicht leugnen können. Und je wichtiger die geliehene Sache ist, je stärker ist die Präsumtion. Aber es giebt noch andre Gründe, welche von dem Beliehenen hergenommen sind. Denn, obwohl die geliehene Sache zu Schaden kommen kann, so kann sie doch auch einem solchen Unfall entgehen. Der Beliehene sieht nun das erstere für sehr ungewiss an, und glaubt daher nicht viel zu wagen, wenn er sich verpflichtet, in diesem Falle den Eigenthümer zu entschädigen. Ueberdem, der unvergoltene Gebrauch, den er von eines andern Gut macht, erspart ihm entweder den Aufwand, den er machen müsste, wenn er eine solche Sache zu kaufen genöthigt wäre; oder ist ihm doch darum

ſehr vortheilhaft, weil er ſich in dem Augenblick nicht die Bequemlichkeit auf andere Art verſchaffen kann; oder iſt ihm doch ſo nützlich, daſs das ihn hinlänglich für die ungewiſſe Gefahr nicht vorhergeſehener Unfälle entſchädigt. Und über dies alles muſs es dem Verleiher viel unangenehmer ſeyn, ſein Eigenthum darum zu verlieren, weil er gefällig geweſen iſt, als dem Beliehenen, den Werth zu erſetzen, im Fall ein Unfall die Sache trifft, während daſs er ſie gebrauchte. Man kann hier die Maxime der römiſchen Rechtsgelehrten in einem andern Fall anwenden: *et ſit iniquum, damnoſum eſſe cuique officium ſuum* (*Digest. lib. XXIX. Tit. III. Teſtament. quemadmodum aperiantur Leg. VII*) es ſei unrecht, daſs Jemanden ſein Dienſt ſchädlich ſeyn ſolle.

4. Kant beantwortet alle dieſe Gründe damit, daſs er (K. 145) ſagt: „ein öffentlicher Richter kann ſich nicht auf Präſumtionen, von dem, was der eine oder der andere Theil gedacht haben mag, einlaſſen; ſondern der, welcher ſich nicht die Freiheit von allem Schaden an der geliehenen Sache durch einen beſonderen angehängten Vertrag ausbedungen hat, muſs dieſen ſelbſt tragen.“ Der Richter hat hier nehmlich keinen andern Entſcheidungsgrund, als

a. daſs, wenn einer Sache, durch etwas, das nicht erſetzen kann, ein Schade zugefügt wird, kein Anderer als der Eigenthümer darunter leide.

b. Daſs aber hier noch eine gelegentliche Urſache (*cauſa occaſionalis*) ſei, welche er ſetzen könne, ſei zwar wahr, aber es müſſe durch einen beſondern Vertrag ausgemacht worden ſeyn, daſs die gelegentliche Urſache büſsen ſolle, was die wirkende Urſache, die nicht erſetzen könne, verſchuldet habe.

Folglich ſpricht das ſtrenge Recht den Beliehenen von dem Schadenerſatze los, und dieſer iſt nicht verbunden zu erſetzen. Schon Moſes entſcheidet in ſeinem bürgerlichen Recht eben ſo, daſs nehmlich der Eigenthümer den Schaden tragen müſſe, und rechtlich nichts fordern könne (2 Moſ. 22, 10 — 13).

5. Eine andere Frage ist die, ob es Pflicht für den Beliehenen sei, den Schaden zu ersetzen? Diese Frage muss allerdings mit Ja beantwortet werden. Das ist es eben, was die Privatvernunft meint durch die Maxime: *casum sentit commodatarius*. Denn die Behauptung, sagt Kant K. 144. muss jedem Menschen als ungereimt auffallen, ich hätte nichts weiter zu thun, als den Mantel (3) so verdorben, wie er ist, zurückzuschicken, oder den geschehenen Diebstahl nur zu melden; allenfalls sei es noch eine Höflichkeit, den Eigenthümer dieses Verlustes wegen zu beklagen, da er aus seinem Recht nichts fordern könne. „Wir sehen," sagt Cicero (*de offic. lib. III*, 17), „die Moral verfährt anders, und geht weiter als die Gesetze. Durch Gesetze können nur diejenigen Kunstgriffe verhütet werden, welche handgreiflich und dem äussern Zwange unterworfen sind; die Moral verbietet alle, die von dem Verstande entdeckt, und vom Gewissen bestraft werden können." Ist diese Pflicht zu ersetzen nun aber eine vollkommene oder unvollkommene Pflicht, d. h. eine Pflicht der Gerechtigkeit oder der Güte? Güte kann es nicht seyn, denn der Verleiher bittet nicht um den Schadenersatz als um eine Wohlthat, sondern fordert ihn gewissermassen als ein Recht. Da indessen der Richter nicht für den Verleiher entscheiden kann, so ist es doch auch keine Pflicht der Gerechtigkeit. Folglich ist es eine Pflicht, welche den Uebergang macht zwischen der unvollkommenen und vollkommenen Pflicht, es ist zum Theil Güte, zu ersetzen, weil der Beliehene nicht dazu rechtlich genöthigt werden kann, und es ist zum Theil Gerechtigkeit, weil doch die Forderung des Verleihers nicht ohne alle Gültigkeit ist. Die Pflicht aber, eine solche Rechtsforderung zu befriedigen, zu deren Befriedigung der Richter nicht nöthigen kann, ist eine Pflicht der Billigkeit.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. III Hauptst. §. 38. S. 142 — 143.

Belohnung,

ἆθλον, *praemium*, *remuneratio*, *récompenſe*. So heiſst der rechtliche Effect einer verdienſtlichen That, welcher durchs Geſetz verheiſsen iſt, ſo daſs derſelbe die Bewegurſache zur That war (K. XXIX). Iſt die That Schuldigkeit, und auch der letztern vollkommen angemeſſen, ſo hat ſie gar keinen rechtlichen Effect, d. i. es erfolgt weder Belohnung noch Strafe darauf (K. XXX).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit. IV. S. XXIX. XXX.

Bemächtigung,

S. Beſitznehmung.

Beredtſamkeit.

Redekunſt, ῥητορικη, *rhetorice*, *ars oratoria*, *eloquentia oratoria*, *rhétorique*, *art oratoire*. Bei den Geſchäften unſers Verſtandes, denken und erkennen (ſ. Verſtand), können wir uns ſo verhalten, als triebe bloſs unſre Einbildungskraft damit ihr freies Spiel, gleichſam ohne an feſte Begriffe gebunden zu ſeyn. Man kündigt ein Geſchäft an, und führt es doch ſo aus, als wäre es ein bloſses Spiel mit Ideen (Begriffen, die kein wirkliches Object in der Erfahrung haben); welche Kunſt die Beredtſamkeit genannt wird. Die Kunſt beſtehet darin, daſs die Verbindung und Harmonie zwiſchen dem Verſtande, der ſein Geſchäft treibt, und der Einbildungskraft, welche bloſs mit Begriffen zu ſpielen ſcheint, ſo ausſieht, als wäre dieſe Verbindung und Harmonie ganz unabſichtlich, als füge ſich das von ſelbſt ſo. Derjenige, welcher dieſe Kunſt verſteht und ausübt, heiſst ein Redner, ſ. Redner (U., 205).

2. Die Beredtſamkeit iſt die eine der beiden redenden Künſte, die andere iſt die Dichtkunſt. Man kann die Beredtſamkeit mit einer maleriſchen Darſtellung verbinden; dieſes geſchiehet im Schauſpiele,

in welchem der Redner ſelbſt (das Object der Redekunſt) der Gegenſtand iſt, welcher maleriſch dargeſtellt wird (U. 213). Die Beredtſamkeit (nicht die Wohlredenheit, *eloquentia, l'eloquence*, als Kunſt, ſich leicht, richtig und paſſend auszudrücken) iſt die Kunſt zu überreden, *vis perſuadendi*, πειθυς δημιουργος, *Quinctil. Inst. Orat. lib. II. cap. XVI.*) und ſollte daher aus den Gerichtsſchranken und von den Kanzeln verbannet ſeyn, denn ſie iſt eine Dialectik, die durch den ſchönen Schein hintergehet, und Worte und Bilder für Wahrheit giebt. Manche unter den Alten haben daher, ſchon lange vor Quinctilians Zeiten, dieſe Beredtſamkeit κακοτεχνιαν, *pravitatem artis*, eine böſe Kunſt genannt, und Athenäus erklärte ſie für die Kunſt zu täuſchen (*artem fallendi*). Locke iſt derſelben Meinung als Kant und Athenäus (*Eſſ. phil. conc. l' Entend. hum. livr. VIII. ch. X.* §. 34) und erklärt ebenfalls die Beredtſamkeit für eine Kunſt die Menſchen zu täuſchen (U. 216).

Kant, Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 51. S. 205. §. 52. S. 211. §. 53. S. 216.

Berkley.

George Berkeley oder Berkley, Doctor der Theologie, und Biſchof zu Cloyne in Irland, war den 12ten März 1684 zu Kilcrin in der Graſſchaft Kilkenny in Irland gebohren, und ſtudirte zu Dublin, wo er ſich ſehr bald durch ſeine Kenntniſſe in der Mathematik und Philoſophie hervorthat. Im Jahr 1713 begab er ſich nach London, wo er ſich Steelens, Swifts und Popens Achtung erwarb. Er ging noch in eben demſelben Jahre als Secretair und Capellan des Engliſchen Geſandten, Grafen von Peterborongh, nach Sicilien, kam aber nicht weiter als bis nach Livorno, wo ihn der Geſandte zurückließs. Er kam mit dem Lord 1714 wieder nach England, weil aber bald darauf das Miniſterium der Königin Anna fiel, ſo verlor er die Hoffnung der Beförderung durch den Lord Peterborongh, und begleitete daher den Sohn des Biſchoffs Aſhe von Clogher in Irland auf ſeinen Reiſen.

2. Berkley besuchte auf dieser Reise den schwindsüchtigen Malebranche zu Paris, dem ein philosophischer Dispüt mit Berkley wenige Tage nachher den Tod zuzog. Mit dem jungen Ashe blieb Berkley vier Jahre auf Reisen, und besichtigte besonders den untern Theil Italiens und Siciliens sehr genau, und studirte dabei die Baukunst. Der Herzog von Grafton nahm ihn 1721 als seinen Hofprediger mit nech Irland. Er wurde 1724 Dechant zu Derry, welche Stelle ihm jährlich 1100 Pfund eintrug, und that den Vorschlag, die Wilden in Amerika zu bekehren, wozu er die Einkünfte seiner Pfründe bis auf 100 Pfund anwenden wollte. Der Vorschlag fand bei Hofe sowohl, als auch im Parlamente Beifall, und man versprach, 10000 Pfund für ein Collegium auszusetzen, das zu diesem Zweck auf den Bermudas errichtet werden sollte. Er reisete auch 1728 mit einigen jungen Irländern und einem beträchtlichen Vermögen wirklich nach Rhode-Island ab, um daselbst die ihm versprochene Summe in Empfang zu nehmen. Allein der Minister wandte dieselbe zu einem andern Behuf an, daher Berkley sein Vorhaben, sich ganz diesem Geschäft zu widmen, und die Amerikaner zu civilisiren, aufgab, und nach London zurückkehrte. Bald darauf, nehmlich 1733, ward er Bischof zu Cloyne, und starb 1753 den 14ten Jan. zu Oxford.

3. Diejenigen seiner Schriften, worin er sein philosophisches System aufstellte, sind:

Principles of human Knowledge. Dublin 1710. 8. worin er das Daseyn der Materie läugnete.

Three dialogues between Hylas and Philonous. London 1713. 8. worin er sein idealistisches System vertheidigte. Französisch Amsterdam 1750, 12. Deutsch aus der französischen Uebersetzung, weil der Uebersetzer das Englische Original nicht bekommen konnte, unter dem Titel: Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die die Würklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt läugnen. Enthaltend des Berkeleys Gespräche zwischen Hylas und Philonous u. s. w., übersetzt — von Joh. Christ. Eschenbach, Prof. d. Philos. zu Ro-

ſtock. Roſtock, 1756. 8, welche ich hier benuzzen will.

4. Von dieſem Berkley ſagt nun Kant (C. 274) „er habe den dogmatiſchen Idealismus behauptet, nehmlich den Raum, mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas, was an ſich unmöglich ſey, und darum auch die Dinge im Raum für bloſse Einbildungen erklärt." Folgendes iſt ein Auszug der erſten Unterredung zwiſchen Hylas und Philonous von Berkley. Die Behauptung des Berkley iſt:

I.

daſs dergleichen Dinge, die die Philoſophen Körper nennen, nicht wirklich da ſind.

Seine Gründe ſind:

a. Sinnliche Dinge ſind ſolche, die wir unmittelbar empfinden (oder wie Kant es benennt, empiriſch anſchauen), z. B. wenn ich ein Buch leſe, ſo empfinde ich die Buchſtaben und daraus zuſammengeſetzten Wörter unmittelbar, den mit dieſen Wörtern verknüpften Begriff aber, z. E. von Gott, empfinde ich mittelbar, oder er wird vermittelſt der Buchſtaben in mir erweckt, und ſolche Begriffe ſind folglich nicht ſinnlich.

b. Nun empfinden wir nichts unmittelbar, als durchs Geſicht das Licht, die Farben und Figuren, durchs Gehör den Schall, durch die Geſchmackswerkzeuge den Geſchmack, durch den Geruch die Ausdünſtungen, durchs Gefühl die fühlbaren Eigenſchaften. Dies ſind aber lauter ſinnliche Eigenſchaften, und wenn man die Dinge derſelben beraubte, ſo würde nichts ſinnliches mehr an ihnen übrig bleiben. Die ſinnlichen Dinge ſind alſo nichts anders als ein Inbegriff ſinnlicher Eigenſchaften.

c. Nun iſt die Wirklichkeit etwas, das den Dingen an und für ſich zukömmt, und von der Eigenſchaft, daſs ſie empfunden werden, gänzlich unterſchieden, ſo daſs ihnen die Wirklichkeit zukäme, wenn gleich kein denkendes Weſen ſie (vermittelſt der Empfindung) ſich

vorſtellte. Die ſinnlichen Eigenſchaften aber ſind bloſs Empfindungen in dem empfindenden Subject, z. B.

α die Wärme und Kälte haben keine wahre Wirklichkeit, denn

A. Wärme und Kälte ſind Gefühle des Schmerzes oder des Vergnügens, die folglich nur in dem Fühlenden, aber nicht in einem Dinge, das keine Empfindung hat, dem Körper, wirklich ſeyn können.

B. Wärme und Kälte haben ihre Grade, die von der Beſchaffenheit des Fühlenden abhängen, daher der eine das warm findet, was der andere kalt findet.

C. Es giebt Gefühle, die denen der Wärme und Kälte gleich ſind, ohne Wärme und Kälte zu ſeyn, z. B. eine ſtechende Nadel verurſacht eben das Gefühl als eine brennende Kohle. Hieraus würde folgen, daſs wenn die Wärme oder das Stechen der Nadel in der Sache und nicht in dem Fühlenden wäre, zwei verſchiedene Dinge einerlei Eigenſchaften hätten, die Nadel müſste brennen, und die Kohle ſtechen.

β Der Geſchmack iſt nicht in den Körpern wirklich da, ſondern bloſs eine Vorſtellung der Seele; denn

A. Süſsigkeit und Bitterkeit ſind Gefühle des Schmerzes oder des Vergnügens, die folglich nur in dem Fühlenden, aber nicht in einem Dinge, das keine Empfindung hat, dem Körper, wirklich ſeyn können. Wollte man aber etwa wider dieſen Grund, auch wider den α, A. den Einwurf machen, daſs zwar nicht die Empfindung der Süſsigkeit und Bitterkeit, der Wärme und Kälte, aber doch dieſe Eigenſchaften ſelbſt in den Körpern wären, ſo wären ja das dann offenbar keine ſinnlichen Dinge, das heiſst, ſolche, die unmittelbar empfunden werden (a). Hier iſt aber nur von den letztern die Rede.

B. Süſsigkeit und Bitterkeit hängen von der Beſchaffenheit des Geſchmacks des Schmeckenden ab; was einem Menſchen ſüſs ſchmeckt, wenn er geſund iſt, das ſchmeckt ihm bitter, wenn er krank iſt.

γ Der Geruch iſt nicht in den Körpern wirklich da, ſondern bloſs eine Vorſtellung der Seele; denn

A. er besteht ebenfalls in angenehmen und unangenehmen Gefühlen, die folglich nur in dem Fühlenden, aber nicht in dem empfindungslosen Körper wirklich seyn können.

B. Der Geruch hängt ebenfalls von der Beschaffenheit des Sinnes des Riechenden ab, denn den Thieren riechen z. B. die Ausdünstungen der Blumen u. s. w. gewiss ganz anders als uns.

3 Der Schall ist nicht eine Eigenschaft, die sich in den tönenden Körpern, oder in der Luft befindet, denn

A. wenn man eine Glocke unter ein, auf der Luftpumpe gestelltes, Glas setzt, und es so einrichtet, dass unter demselben an die Glocke geschlagen wird, so giebt sie nicht den geringsten Klang von sich.

B. Wäre aber der Klang in der Luft, so hätte ja die Luft eine Empfindung, da sie doch ein empfindungsloses Ding ist. Wollte man aber sagen, der Klang als Empfindung ist zwar in uns, aber als zitternde Bewegung der Lufttheilchen ist er doch in der Luft; so wäre ja der Klang mit der zitternden Bewegung der Luft einerlei, dann müsste aber auch die Bewegung die Eigenschaften der Klänge und Töne haben, und es gäbe eine hohe und tiefe u. s. w. zitternde Bewegung der Luft. Allein die Bewegung ist ja eine Empfindung des Gefühls und Gesichts, bei den Klängen und Tönen ist aber die Rede von den Gehörsempfindungen.

4 Die Farben sind nicht in den Körpern und auch nicht im Licht befindlich; denn

A. wenn eine jede sichtbare Sache die Farbe an sich hat, die wir daran sehen, so muss sie ein Körper seyn. Dann müssen aber die Körper entweder nichts als sinnliche Eigenschaften haben (welche nichts anders als unmittelbare Empfindungen sind), oder das Gesicht muss etwas anders wahrnehmen als sinnliche Eigenschaften. Das letztere ist unmöglich, folglich muss ein Körper aus sinnlichen Eigenschaften bestehen (oder unmittelbare Empfindung, d. i. blosse Vorstellung seyn).

B. Wenn die Farben, die das Auge an den Körpern wahrnimmt, den Körpern an sich zukämen, so müſsten sie ihnen beständig zukommen, und nicht veränderlich seyn. Betrachtet man aber die Dinge ganz nahe und genau, so haben sie eine ganz andere Farbe, als in der Ferne, und das Vergröſserungsglas stellet uns wieder ganz andre Farben an denselben dar, und die Thiere mögen wieder ganz andere Farben erblikken, als wir.

C. Wären aber die Farben in dem Lichte, so wären sie doch in einem körperlichen Dinge, und dann sind wieder die Gründe ε, A und B dagegen. Auch gilt von dem Licht der Grund B, wenn man sagen wollte, die Farben wären Schwingungen der Lichttheilchen; oder der Grund β, A, wenn wir einen Unterschied machen wollten zwischen den Farben, in so fern wir sie empfinden, und den Farben, in so fern sie Eigenschaften des Lichts sind; was wir nehmlich nicht empfinden, sind auch keine sinnlichen Dinge, von denen allein hier die Rede ist.

d. Allein nicht bloſs die Eigenschaften α, β, γ, δ, ε, welche man die von der zweiten Gattung nennt, sind nicht wirklich in den Körpern auſser uns; sondern auch die von der ersten Gattung, unter welchen man die Ausdehnung, Figur, Festigkeit, Schwere, Bewegung und Ruhe versteht.

α. Die Ausdehnung und Figur sind Eigenschaften, die die Körper auſser uns, als Dinge, die nicht denken können, nicht wirklich an sich haben; denn

A. andere Thiere stellen sich die Figur und Ausdehnung der Dinge, die sie sehen oder fühlen, nicht so wie wir vor. Eine Käsemilbe sieht gewiſs ihre Glieder gröſser als wir.

B. Eine Sache sieht ferner in der Nähe gröſser, in der Ferne kleiner aus, welches ist denn nun ihre wahre Gröſse? Auch siehet der eine dieselbe Sache klein, glatt und rund, der andre groſs, uneben und eckicht, durch das Vergröſserungsglas sieht sie ganz anders aus, als mit bloſsen Augen.

β Die Bewegung eines Körpers kann nicht zu gleicher Zeit sehr geschwinde und sehr langsam seyn, und doch ist dem einen Beobachter dieselbe Bewegung sehr geschwinde, die dem andern sehr langsam ist, folglich kann die Bewegung nicht wirklich an dem Körper seyn.

γ Die Starrheit (Härte) eines Körpers kann nicht zu gleicher Zeit sehr groſs und sehr klein seyn, und doch ist sie es nach der verschiedenen Beschaffenheit der Kräfte, zum Beweise, daſs sie nicht in den Körpern ist.

e. Den Körpern kömmt auch nicht etwa eine unbestimmte Gröſse, eine Gröſse überhaupt, oder die Eigenschaften der ersten Gattung überhaupt, zu, so daſs etwa nur diejenige Gröſse, die wir empfinden, veränderlich wäre; denn

α sondert man von einer Ausdehnung oder Bewegung dasjenige ab, wodurch sie sich von andern unterscheidet, die Gröſse und Figur, so bleibt kein Unterschied zwischen ihr und der andern übrig, d. i. es wird eine Ausdehnung oder Bewegung überhaupt daraus. Das ist aber ein allgemeiner Begriff und kein besonderes Ding (Individuum).

β Die Ausdehnung oder Bewegung überhaupt läſst sich ohne Gröſse, Figur, Geschwindigkeit u. s. w. nicht vorstellen.

A. Wenn die Mathematiker von der Ausdehnung oder Bewegung überhaupt reden, ohne dabei eines ausgedehnten oder bewegten Körpers zu erwähnen, so folgt daraus nicht, daſs sie sich auch die Ausdehnung und Bewegung ohne ihn vorstellen können.

B. Der reine Verstand, d. i. das Vermögen, uns die Eigenschaften der Dinge überhaupt vorzustellen, hat nichts mit denjenigen Dingen zu thun, die nur durch die Sinne oder Einbildungskraft vorgestellt werden, dergleichen die Ausdehnung ist.

γ Es ist nicht möglich, sich eine Figur überhaupt vorzustellen, die nicht ihre bestimmte Gröſse u. s. w. hätte.

Aus allen diesen Gründen folgert nun Berkley:

daſs man allen sinnlichen Eigenschaften, einer so gut wie der andern, die Wirk-

lichkeit aufser unfern Gedanken abfprechen müffe.

II.

Er widerlegt dann noch einige Einwürfe, welche man dagegen machen könnte, als:

a. Obgleich die Empfindung nicht aufser der Seele wirklich feyn kann; fo folgt doch, dafs man dies von dem Gegenftande der Empfindung behaupten müffe, z. B. die Röthe ift in der Tulpe, aber die Empfindung der Röthe ift in mir. Antwort. Dafs die Farben wirklich in der Tulpe find, ift eine ausgemachte Sache, aber die ganze Tulpe ift ein Gegenftand der Sinne, folglich ein Gedanke deffen, der fie fieht. Das Empfinden ift nicht etwa eine Handlung der Seele, fo dafs das Empfundene ein Leiden habe (empfunden werde); denn das Empfinden ift das Leiden, welches alfo im empfindenden Subject feyn mufs, aber nicht im Empfundenen feyn kann. Sonft müfste auch beim Schmerze ein Handeln und Leiden zu unterfcheiden feyn. Aber im Schmerze fteckt keine Handlung, und das Leiden deffelben kann nicht in einem Dinge feyn, das keine Empfindung hat.

b. Wenn die finnlichen Dinge Eigenfchaften find, fo mufs es doch nothwendig eine Subftanz, d. i. etwas für fich beftehendes geben, wovon fie Eigenfchaften find. Antwort. Diefe Subftanz ift aber kein finnlicher Gegenftand, fonft wäre fie eine finnliche Eigenfchaft, wie die übrigen, was aber der Körper an fich fei (nicht empfunden), wiffen wir nicht; er heifst blofs feiner finnlichen Eigenfchaften, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit u. f. w. wegen Körper.

c. Die finnlichen Eigenfchaften können einzeln und für fich betrachtet, doch nicht aufser den Gedanken da feyn, z. B. die Farbe nicht ohne Ausdehnung; aber den Inbegriff aller diefer finnlichen Eigenfchaften, d. i. den Körper felbft, kann man fich doch als aufser uns vorhanden vorftellen. Antwort. Dann ftellt man fich

ihn doch aber vor, und was man ſich vorſtellt, iſt in der Seele, und bloſs ein Gedanke.

d. Wir ſehen die Dinge in einem gewiſſen Abſtande von uns, was aber von uns entfernt iſt, das iſt auſser uns, folglich müſſen die Dinge auſser uns da ſeyn. Antwort. Auch im Traume ſehen wir die Dinge in einem gewiſſen Abſtande von uns, darum ſind ſie noch nicht auſser uns. Den Abſtand der Dinge von uns erkennen wir auch nicht durch die Sinne, ſondern durch die Vernunft, denn wir ſchlieſsen ihn aus der Gröſse und Deutlichkeit der Gegenſtände, daher das Kind und der Blindgebohrne auf den Abſtand zu ſchlieſsen erſt lernen muſs. Es iſt falſch, daſs der Abſtand der Dinge von uns etwas auſser uns befindliches ſei, denn er iſt eine oft Meilen lange gerade Linie, dieſe kann man aber nicht empfinden. Die Farben haben auch einen Abſtand von uns, indem ſie in der Nähe anders ausſehen, als in der Ferne (I, c, ε, B). Die Farben ſind aber ein bloſser Gedanke, alſo auch ihr Abſtand. Würde der Abſtand endlich unmittelbar empfunden, ſo wäre er eine ſinnliche Eigenſchaft (I, a), und folglich nicht auſser uns vorhanden.

e. Die Bilder der ſinnlichen Gegenſtände, die Begriffe und Vorſtellungen derſelben durch die Einbildungskraft, ſind freilich in der Seele, aber die ſinnlichen Dinge ſelbſt ſind doch auſser derſelben. Antwort. Die Vorſtellungen der Seele ſind nicht Bilder von ſinnlichen Gegenſtänden, die auſser ihr wirklich ſind; denn wenn ich die Bildſäule des Julius Caeſar ſehe, ſo ſehe ich Farben, Figur u. ſ. w. daſs ich ſie aber für Julius Caeſar erkenne, davon liegt der Grund im Gedächtniſſe und der Vernunft, folglich erkennen meine Sinne nicht unmittelbar, ſondern meine Vernunft verbindet mit der ſinnlichen Empfindung eine neue Vorſtellung, das Erkenntniſs; dieſe letztere iſt mittelbare Vorſtellung und alſo nicht ſinnlich, aber dieſe mittelbare Vorſtellung iſt ohne Grund, denn

III.

Es ist nicht möglich, daſs die ſinnlichen Vorſtellungen Bilder von Dingen ſind, die auſser den Gedanken vorhanden wären, aus folgenden Gründen:

a. Die ſinnlichen Vorſtellungen ſind veränderlich, und können daher nicht Bilder von auſser uns vorhandenen unveränderlichen Gegenſtänden ſeyn, z. B. der Baum, den ich ſehe, iſt bald gröſser, bald kleiner, je nachdem ich von ihm entfernt bin, das könnte er aber nicht als auſser mir vorhandenes Ding ſeyn.

b. Die Dinge auſser mir wären ſolche, die nicht erkannt und empfunden werden, von denen wir alſo weder durch Vernunft noch Sinne etwas wiſſen; unſre ſinnlichen Vorſtellungen aber ſind Dinge, die empfunden und erkannt werden.

Aus allem dem folgt, daſs derjenige, welcher die Wirklichkeit von Dingen behauptet, die auſser der Seele vorhanden ſind, damit behauptet, daſs diejenigen Dinge, die wir durch die Sinne empfinden, nicht wirklich ſind.

5. Dieſer Idealismus des Berkley, oder ſeine Behauptung, daſs die ganze Körperwelt mit dem Raum, worin ſie ſich befindet, nicht auſser unſerm Gemüth da ſei, iſt dogmatiſch; weil alle Beweiſe, die er dafür anführt, ſich auf Principien gründen, deren Urſprung und Gültigkeit er nicht geprüft hat. Dieſer dogmatiſche Idealismus iſt aber unvermeidlich, und alle Widerlegung deſſelben grundlos und unmöglich, wenn man den Raum für etwas hält, das auſser dem Gemüth vorhanden iſt, und in welchem die auſser dem Gemüth vorhandenen Dinge ſich wirklich befinden; denn für dieſe Vorausſetzung beweiſet Berkley ganz unumſtöſslich, daſs der Raum mit allem, dem er zur Bedingung dient, oder was ohne Raum nicht möglich iſt, ein Unding iſt. Iſt aber der Raum eine unſrer Sinnlichkeit unabtrennlich anhängende Form, wie in Kants transſcendentaler Aeſthetik bewieſen wird, ſo iſt alles, was im Raum angeſchauet wird, allerdings auch kein Ding an ſich (ſ. An ſich), ſondern bloſs ſinnliche Vorſtellung, oder Erſcheinung, wel-

ehe im Gemüth angeschauet wird; aber zugleich dasjenige, was für uns allein Wirklichkeit hat, und allein erkannt werden kann. Die ganze Körperwelt ist dann freilich kein Ding an sich, welches auch Berkley behauptet, aber der Raum doch kein Erfahrungsgegenstand, der uns so wie der Stoff der Erfahrung gegeben werde. Berkley macht durch seinen dogmatischen Idealismus die ganze Erfahrung unsicher und zufällig, dahingegen Kants transscendentaler Idealismus der Erfahrung Raum und Zeit, als Formen der Sinnlichkeit *a priori*, und die reinen Gesetze *a priori*, als Grundsätze des reinen Verstandes, zum Grnnde legt, wodurch Nothwendigkeit und Allgemeinheit, d. i. Sicherheit in die Erfahrung kömmt, aller Schein verschwindet, und es keine andre Erfahrung geben kann, indem alle Eindrükke aufs Gemüth die Formen der Sinnlichkeit annehmen, und durch die Grundsätze des Verstandes Einheit bekommen müssen (C. 274).

6. Kant nennt (Pr. 70) den Idealismus des Berkley mystisch und schwärmerisch: mystisch, weil er den Grund der sinnlichen Vorstellungen, das Uebersinnliche, durch die Vernunft zu erkennen meint; schwärmerisch, weil er die Grenzen des menschlichen Verstandes überschreitet. Um dieses ins Licht zu setzen, liefere ich hier einen Auszug der zweiten Unterredung zwischen Hylas und Philonous von Berkley. Seine Behauptung in diesem Gespräch ist:

Gott ist die Ursache aller sinnlichen Vorstellungen, und drückt sie der Seele ein.

Seine Gründe sind:

a. Alle sinnlichen Dinge sind wirklich da (nehmlich als Vorstellungen im Gemüth), und wenn sie wirklich da sind, so werden sie nothwendig von einem unendlichen Geiste erkannt, und folglich ist ein unendlicher Geist oder Gott da.

b. Dieses ist nicht einerlei mit dem (ebenfalls mystischen und schwärmerischen) Idealismus des Malebranche. Dieser behauptet nehmlich, wir sähen alle Dinge in Gott. Er nahm es nehmlich als einen Grundsatz an, daſs die unkörperliche Seele sich nicht mit körperlichen Dingen vereinigen und folglich diese nicht selbst

empfinden könne. Die Seele erkenne allein Gott mit dem Verstande, weil dieser nur ein unmittelbarer Gegenstand der Gedanken sei. Gott fasse aber alle die Vollkommenheiten in sich, die mit denen, so jedes erschaffene Ding besitzt, übereinkommen, und folglich geschickt sind, diese Dinge so darzustellen, dass sie die menschliche Seele durch Erkenntnis der Vollkommenheiten Gottes empfinden könne.

c. Berkley behauptet, dies sei ein ungereimter Realismus, welcher voraussetze, dass Gott eine Körperwelt geschaffen habe, die ausser dem Gemüth des Menschen und Gottes vorhanden sei. Dann habe aber Gott etwas vergebens gemacht.

d. Berkley hingegen behauptet, dass wir zwar nach der Schrift in Gott leben, weben und sind; dieses sei aber so zu verstehen: ich erkenne nichts als meine eigenen Gedanken. Gedanken können aber nur in einem Geiste vorhanden seyn. Nun bin ich aber nicht selbst der Urheber dieser meiner Gedanken (sinnlichen Vorstellungen), folglich müssen diese Vorstellungen in einem andern Geiste seyn, durch dessen Willen sie in mir erregt werden. Folglich ist ein Geist wirklich, der mir alle Augenblicke die sinnlichen Vorstellungen, die ich habe, eindrückt, den ich aus der Art, wie ich diese Vorstellungen bekomme, als Urheber derselben für unbegreiflich weise, mächtig und gut erkenne.

Anm. So erkennt also Berkley (mystisch und schwärmerisch) Gott aus den sinnlichen Vorstellungen, die seine Wirkungen sind; Malebranche aber (eben so mystisch, aber noch schwärmerischer) Gott unmittelbar, und die sinnlichen Vorstellungen, als seine Wirkungen, aus Gottes Eigenschaften.

I. Einwurf. Kann man aber nicht zugeben, dass Gott die höchste und allgemeine Ursache aller Dinge sei, und dabei zugleich das Daseyn einer dritten Art der Natur, die von den Geistern und Gedanken unterschieden ist, annehmen? Kurz, kann man nicht zugleich annehmen, dass sich Gott der ausser uns befindlichen körperlichen Dinge als einer untergeordneten Ursache (*causa subordinata*) bediene, und vermittelst derselben die Vorstellungen der Seele eindrücke (nach dem physischen

Einflufs (*influxus physicus*) des Ariftoteles)? Antwort: Es ift bewiefen worden, dafs das Körperliche nicht aufser einem Geifte wirklich feyn kann; dafs es ein blofs leidendes und gedankenlofes Ding ift, folglich nicht thätig und Urfache von Gedanken feyn kann.

II. Einwurf. Allein obgleich die Materie keine Urfache feyn kann, fo kann fie doch ein Werkzeug (*caufa inftrumentalis*) feyn, welches der höchften Urfache zur Hervorbringung unfrer Gedanken dient. Antwort: Es giebt keinen Grund, ein folches Ding an fich (das nehmlich die finnlichen Vorftellungen wirkte, folglich felbft keine wäre), ein unbekanntes Ding, davon man überall keine Vorftellung hat, anzunehmen, damit Gott daffelbe als ein Werkzeug gebrauche. Gott müfste ja dann nicht ohne Werkzeug diefe finnlichen Vorftellungen in uns wirken können.

III. Einwurf. Die Materie kann aber doch eine Gelegenheit feyn, die Gott veranlaffet, die finnlichen Vorftellungen in der Seele hervorzubringen (nach dem *Occafionalismus* des Cartefius, nach welchem Gott, bei Gelegenheit des Eindrucks auf die Sinne, den Gedanken davon in der Seele hervorbringt). Antwort: Wie will man das beweifen? Die Weisheit und Macht Gottes bedarf ja folcher Gelegenheit nicht zu feinen Handlungen, und gäbe man auch die Möglichkeit zu, dafs unter den Dingen, die Gott fich vorftellt, ihm einige zur Gelegenheit dienten, unfre Gedanken in uns hervorzubringen, fo würde daraus doch nicht das Dafeyn der Materie aufser uns bewiefen werden können.

IV. Einwurf. Indeffen fcheints doch, dafs wir uns etwas der Materie ähnliches als aufser uns vorhanden dunkel vorftellen; was zwar, als nicht finnliche Vorftellung, weder Subftanz, noch Accidenz, noch an einem Ort u. f. w., fondern ein Ding überhaupt ift, aber was dies ift, wiffen wir nicht. Antwort: Wir erkennen die Wirklichkeit der Materie entweder unmittelbar, oder vermittelft etwas andern. Im erften Fall ift fie finnliche Vorftellung, und alfo in uns, im

andern Fall müſsten wir das Daſeyn der Materie durch einen Vernunftſchluſs beweiſen; es iſt aber bewieſen worden, daſs ſie weder ein Gegenſtand, oder ein für ſich beſtehendes Ding (4), noch eine Urſache (I), noch ein Werkzeug (II), noch eine Gelegenheit (III) ſei.

V. Es iſt möglich, daſs wir die ſinnlichen Vorſtellungen bekommen können, ohne daſs die Materie auſser uns wirklich iſt, dem ohngeachtet kann die Materie zugleich auſser uns wirklich ſeyn Antwort: Was ſoll aber dieſes Ding auſser uns für Eigenſchaften haben, es iſt dann nichts anders als ein Ding überhaupt, von dem man aber alle ſinnlichen Eigenſchaften verneinen muſs, von dem alſo nichts, nicht einmal die Wirklichkeit zu prädiciren übrig bleibt. Folglich haben wir gar keinen Begriff davon.

VI. Einwurf. Aber die Dinge verlieren doch alle Wirklichkeit, wenn man nicht das Daſeyn der Materie annimmt. Antwort: Nein. Die ſinnlichen Dinge haben dann erſt eine wahre Wirklichkeit; denn wirklich iſt, was man ſiehet, fühlt u. ſ. w. Sind aber die ſinnlichen Dinge auſser uns, ſo haben ſie keine Wirklichkeit, denn alsdann ſieht, fühlt u. ſ. w. man dieſe Dinge nicht, und von ſolchen Dingen kann man nicht ſagen, daſs ſie wirklich ſind.

VII. Einwurf. Wenn es aber auch ganz unmöglich iſt, die Wirklichkeit der Materie zu beweiſen, ſo kann man darum doch nicht beweiſen, daſs ſie ganz und gar unmöglich ſei. Antwort. Es iſt allerdings bewieſen worden, daſs ein für ſich beſtehendes, ausgedehntes, undurchdringliches u. ſ. w. Ding auſser uns unmöglich ſei (4).

7. Kant hat nun nie die Exiſtenz der Dinge an ſich, ſo wie Berkley (4 u. 6), geläugnet; ja er ſagt, es ſei ihm nie in den Sinn gekommen, ſie zu bezweifeln. Sondern Kant hat nur behauptet, daſs das Daſeyn der Dinge an ſich nicht erkannt, oder aus theoretiſchen Gründen bewieſen werden, und daſs man überhaupt von ihnen nichts wiſſen könne. Er hat ferner bewieſen, daſs die ſinnlichen Vorſtellungen, wozu auch

vor allen Dingen Raum und Zeit gehören, und folglich alle Erſcheinungen (ſinnliche Gegenſtände) nicht auſſer uns vorhandene Dinge, ſondern Vorſtellungsarten, auch nicht den Dingen auſser uns angehörige Beſtimmungen ſind (Pr. 70). S. Idealismus.

Die Hauptſache iſt, daſs nach Berkleys Idealismus die Wahrheit keine Criterien haben kann, weil bei ihm auch der Raum Erfahrung iſt, und folglich den Erſcheinungen nichts *a priori* zum Grunde liegt. Daraus folgt, daſs die Erfahrung nach Berkley lauter Schein oder Illuſion iſt, indem nach ihm der Raum nicht die nothwendige Bedingung der Körperwelt iſt, ſondern ſelbſt von Gott dem Gemüth eingedrückt wird, folglich ſcheint es dann nur, als wären Körper auſser mir, dahingegen, wenn der Raum die Form der Sinnlichkeit iſt, es nicht bloſs ſo ſcheint, ſondern gar nicht anders möglich iſt, als daſs die Körperwelt auſſer mir, d. i. wirklich im Raum iſt. Nach Kant alſo iſt Raum und Zeit, in Verbindung mit den reinen Verſtandesbegriffen, das, was *a priori* aller Erfahrung ihr Geſetz vorſchreibt, folglich Nothwendigkeit hineinbringt, welches die Criterien ſind, in der Erfahrung Wahrheit von Irrthum zu unterſcheiden (Pr. 207).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. *** S. 274.
Kant. Prolegom. §. 13. Anmerk. III. S. 70. Probe eines Urth. über die Crit. S. 207.
Adelung. Fortſ. u. Ergänz. zu Jöchers Gelehrtenlex. Art. Berkley.

Bernoulli.

S. Urtheil.

Berufung,

κλησις, *vocatio. vocation.* Die Berufung (der Menſchen als Bürger in einem ethiſchen Staat) iſt die bloſs moraliſche, nach Geſetzen der Freiheit mögliche, Nöthigung, ein Bürger im göttlichen Staate (Reiche Got-

tes) zu werden. Das Moralgefetz in unfrer eignen Vernunft fordert uns auf, es nicht nur zu befolgen, fondern es auch als den Willen Gottes zu befolgen, und Gott als das Oberhaupt eines Volks zu betrachten, das fich beftrebt, nach feinem Willen zu leben und deffen Mitbürger wir find.

2. In unfrer Vernunft liegt nehmlich die Idee (Vernunftvorftellung) von einer Vereinigung der Menfchen, nach dem Sittengefetze zu leben, diefe Idee ift auch kein Hirngefpinft, denn es ift die Pflicht jedes Menfchen, nach dem Sittengefetze zu leben, und das Seinige zu thun, dafs andre Menfchen auch darnach leben, folglich fich mit ihnen dazu zu verbinden. Folglich mufs fich jeder Menfch als berufen zum Mitgliede einer folchen Verbindung aller Menfchen nach Tugendgefetzen, welche ein ethifcher Staat heifst, betrachten. In einem bürgerlichen Staate wird das Volk als gefetzgebend betrachtet, in einem ethifchen Staate aber ift das nicht möglich, weil da die Gefetzgebung das Moralifche, folglich das Innere des Menfchen, betrifft; darüber können Menfchen nicht Gefetze geben, weil fie das Innere nicht durchfchauen, folglich nicht wiffen können, ob die Gefetze auch befolgt werden. Folglich mufs ein Anderer, dem das möglich ift, Gefetze geben, aber feine Gefetze dürfen auch nicht blofs von feinem Willen ausgehen, fonft wären fie nicht Tugendgefetze, fondern Zwangsgefetze, fondern fein Wille mufs feyn, dafs die Tugendgefetze unfrer Vernunft befolgt werden, alfo müffen unfre Pflichten feine Gebote feyn, und er mufs unfer Inneres kennen, um zu wiffen, ob wir fie befolgen, er mufs unfre Thaten nach ihrem Werth vergelten können. Der Begriff eines folchen Gefetzgebers ift aber der Begriff von Gott, als moralifchem Weltbeherrfcher. Alfo ift ein ethifcher Staat ein Staat unter Gottes Geboten, oder ein Volk Gottes, und wir find durch unfre Pflichten berufen, Mitglieder des Volks Gottes zu feyn.

3. Von der moralifchen Seite ift alfo diefe Berufung ganz klar; aber von der fpeculativen ift fie ein Geheimnifs. Denn der Gott, der uns nach dem Werth unfrer Thaten vergelten foll, mufs alles in feiner Gewalt haben, folglich der Schöpfer der Welt, alfo auch un-

ser Schöpfer seyn. Als Schöpfer hat er aber auch unsre Vernunft hervorgebraht, folglich ist er auch der Urheber des Sittengesetzes in derselben. Ist er aber das, so hängen wir unbedingt von ihm ab, und sind folglich nicht frei, sondern seinem Willen, der dann nicht von dem Moralgesetz, sondern von dem das Moralgesetz abgeleitet wird, unterworfen. Dann hat uns ein Andrer, nehmlich Gott, das Sittengesetz aufgelegt, und wir sind folglich nicht frei, sondern zur Tugend geschaffen, welches sich widerspricht. Denn Tugend ist der Zustand freier sinnlicher Wesen, die ihre Pflichten zu erfüllen bemühet sind; dazu geschaffen seyn, heisst aber so eingerichtet seyn, dass dieses Bemühen physisch nothwendig, und das Gegentheil nicht möglich ist. Folglich läfst sich die Schöpfung nicht mit der göttlichen Gesetzgebung für ein Volk Gottes vereinigen; sondern wir müssen die Menschen, im Verhältnisse zu Gott als Gesetzgeber, nicht als von ihm Erschaffene, sondern als von ihm unabhängige freie Wesen, oder Berufene, betrachten. Solche unabhängige Wesen aber sind wir nicht, wie unsre Bedürfnisse, und die Nothwendigkeit der Uebereinstimmung unsrer, doch nicht von uns abhangenden, Schicksale mit unserm Werth sattsam lehren, folglich ist die Erkenntnifs der Möglichkeit, solche Berufene zu seyn, ein undurchdringliches Geheimnifs (R. 215).

Kant. Religion. III. St. Allgem. Anmerk. I. 1. Aufl. S. 203. 2. Aufl. 215.

Berührung,

contactus, *contact*. Die Berührung im physischen Verstande ist die unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der Undurchdringlichkeit. Die Materie ist undurchdringlich, heisst, sie kann von keiner andern Materie so zusammengedrückt werden, dass sie gar keinen Raum mehr erfüllte. In dem Stiefel der Luftpumpe kann die Luft durch den Kolben immer mehr zusammengedrückt werden, könnte diese Zusammendrükkung nun so weit getrieben werden, dass der Kolben den Boden wirklich berührte, so hätte der Kolben die Luft durchdrungen, welches aber unmöglich ist. Der Kolben

wirkt auf die Luft, indem er fie zufammendrückt, und die Luft wirkt auf den Kolben zurück, indem derfelbe immer wieder zurückgeftofsen wird. Diefe Wirkung und Gegenwirkung des Kolbens und der Luft rührt unmittelbar von der Undurchdringlichkeit des Kolbens und der Luft her. Wirken nun auf diefe Weife zwei Körper auf einander durch ihre Undurchdringlichkeit, fo fagt man, fie berühren einander. Wenn zwei Körper fich in Einer Linie einander entgegen bewegen, der eine von der Rechten zur Linken, der andre von der Linken zur Rechten, wie es oft auf dem Billard gefchieht, fo müfste, wenn beide ihre Bewegung ungeftört fortfetzen follten, der eine den andern durchdringen. Allein dies ift unmöglich. Denn die Undurchdringlichkeit beider Körper macht, wenn fie im Begriff find, einer in des andern Raum einzudringen, dafs fie fich berühren, oder dafs einer auf den andern wirkt, und ihn durch zurückftofsende Kraft abhält, weiter zu gehen. Daher gefchieht im Augenblick der Berührung, oder da die Kräfte der Undurchdringlichkeit anfangen gegen einander zu wirken, ein Stofs (N. 59).

2. Aufser diefer Berührung, oder aufser der Wirkung der zurückftofsenden Kräfte zweier Körper auf einander, giebt es noch eine andere Wirkung einer Materie auf die andere, nehmlich durch die Anziehungskräfte. Diefe Wirkung heifst die Wirkung in die Ferne *(actio in diftans)*, f. Anziehungskraft.

3. Die Berührung in mathematifcher Bedeutung, das heifst, nicht als Wirkung der Naturkräfte, fondern blofs als Anfchauung betrachtet, ift die gemeinfchaftliche Grenze zweier Räume, die alfo weder innerhalb dem einen noch dem andern Raume ift. Zwei Puncte können fich nehmlich nicht berühren, fondern fallen auf einander, denn fie find das im Raume, was keine Ausdehnung hat. Zwei gerade Linien können fich ebenfalls nicht berühren, fondern fallen auf einander, oder haben fie einen Punct mit einander gemein, fo machen fie beide zufammen eine und diefelbe gerade Linie aus. Dann berühren fich nicht die Linien, fondern ihre Endpuncte fallen aufeinander, und die beiden geraden Linien machen

nun nur eine gerade Linie aus. Die Räume hingegen, worin zwei Körper ſind, die in phyſiſcher Berührung ſind, haben, wo ſich die Körper berühren, oder wo ſich die Wirkung der zurückſtoſsenden Kräfte äuſsert, eine gemeinſchaftliche Grenze; ſo hat der Raum in dem Stiefel der Luftpumpe, den der Kolben einnimmt, mit dem Raum, den die Luft einnimmt, da eine gemeinſchaftliche Grenze, wo Kolben und Luft einander zurückſtoſsen, und berühren ſich alſo daſelbſt. Geſetzt, man lieſse ein Perpendikel (Fig. VII) AB auf eine gerade Linie CD fallen, ſo berührt das Perpendikel eigentlich die gerade Linie nicht, ſondern es hat einen Punct B mit der geraden Linie CD gemein, der innerhalb der geraden Linie CD und innerhalb des Perpendikels AE liegt, wenn man das Perpendikel AB verlängert, d. i. die Linien AB und CD berühren ſich nicht, ſondern ſie ſchneiden ſich in B. Aber Cirkel (Fig. VIII) C und gerade Linie AE berühren ſich in B, denn B iſt die Grenze zwiſchen dem Raum, den der Cirkel C einſchlieſst, und dem Raum, den die gerade Linie AE nicht nur vom Cirkel, ſondern auch von dem Raum zur linken der AE abſondert. Cirkel C und Cirkel D berühren ſich (Fig. IX) in einem Puncte B, denn ſie ſchlieſsen beide einen Raum ein, der in B eine gemeinſchaftliche Grenze hat, ſo daſs B weder innerhalb des einen noch des andern Cirkels liegt. Flächen berühren ſich nur in einer Linie, denn haben ſie nur einen Punct mit einander gemein, wie die Cirkel-Fig. IX., ſo berühren ſich nicht die Cirkelflächen, welche ſonſt auf einander fallen würden, ſondern die Cirkellinien. Eben ſo berühren ſich Körper nur in Flächen, denn haben ſie nur Linien oder gar Puncte mit einander gemein, ſo berühren ſich nicht die Körper, ſondern die Flächen, oder die Linien; dieſe fallen nehmlich in ihren Grenzen, den Linien und Puncten, zuſammen.

4. Zwei Körper können ſich alſo nicht phyſiſch berühren, ohne ſich mathematiſch zu berühren; denn wenn ſie ſich nicht mathematiſch berühren, ſo wirken die zurückſtoſsenden Kräfte der Undurchdringlichkeit nicht auf einander. Aber die mathematiſche Berührung iſt noch nicht die phyſiſche. Wenn zwei Billardkugeln ſich mathematiſch berühren, ſo ſind es eigentlich

nur zwei gröſste Kreiſe derſelben, die die Kugel in zwei gleiche Theile theilen, welche ſich in einem Puncte berühren. Die phyſiſche Berührung aber muſs durch den Druck oder Stoſs der Kugeln auf einander geſchehen, ſie müſſen beide bemühet ſeyn, einander zu durchdringen, dann entſtehet ein dynamiſches Verhältniſs, oder ein Verhältniſs in Anſehung ihrer Grundkräfte. Dann wirken nehmlich erſt die zurückſtoſsenden Kräfte gegen einander, und die Kugeln berühren ſich dann nicht mehr in einem mathematiſchen, ſondern in einem phyſiſchen Puncte, d. i. in einer Fläche, und nun ſiehet man ein, daſs man die phyſiſche Berührung auch ſo erklären kann: ſie iſt Wechſelwirkung der repulſiven (zurückſtoſsenden) Kräfte in der gemeinſchaftlichen Grenze zweier Materien (N. 59. 60).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Naturwiſſ. Dynamik Erklärung 6. und Anmerk. S. 59. 60.

Beſchenkter,

donatarius, *donataire*. Dieſen Namen führet derjenige, der von einem Andern eine Sache oder ein Recht unvergolten zum Eigenthum erlangt, ſ. Schenkungsvertrag.

Kant. Metaphyſ. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. III. Hauptſt. A. §. 37. S 141.

Beſchleunigung,

Acceleration, *acceleratio*, *accélération*. Das Zunehmen oder Wachſen der Geſchwindigkeit, mit welcher ſich ein Körper bewegt. Die Geſchwindigkeit eines Körpers nimmt aber zu, wenn er in jeder der folgenden Zeiten mehr Weg zurücklegt, als in der vorhergehenden. So fällt ein Körper in jedem folgenden Zeittheile durch einen gröſsern Raum, als in dem vorhergehenden. Wenn eine Kraft, die einen Körper in Bewegung ſetzt, jeden Augenblick ihre Einwirkung wiederholte, z. B. wenn eine Kugel jeden Augenblick ei-

nen neuen Stoſs erhielte, ſo würde die Bewegung des Körpers der Kugel beſchleuniget werden. Wäre die Einwirkung immer gleich groſs, ſo bekäme die Bewegung in gleichen Zeiträumen gleiche Zuſätze; das verſteht Kant unter dem Ausdruck, die gewirkte Geſchwindigkeit wächſt in gleichem Verhältniſſe mit der Zeit. Eine ſolche Beſchleunigung heiſst eine gleichförmige (*uniformis*, *aequabilis*). Dieſer Zuſatz wäre z. B. die Wirkung des immer gleich ſtarken Stoſses, den eine Kugel in jedem Augenblick erhielte. Dieſer immer gleiche Zuſatz aber, den die Geſchwindigkeit jeden Augenblick erhält, heiſst das Moment der Acceleration, oder Beſchleunigung (N. 134).

2. Das Moment der Acceleration muſs alſo nur eine unendlich kleine Geſchwindigkeit enthalten, weil es der Zuſatz zur Geſchwindigkeit in jedem Augenblick iſt. Lieſse ſich dieſes Moment durch eine Zahl angeben, geſetzt ſie wäre auch noch ſo klein, ſo würde, da in jeder gegebenen Zeit unendlich viel Augenblicke ſind, der Körper in jeder gegebenen oder beſtimmten Zeit eine unendliche Geſchwindigkeit erlangen, welches unmöglich iſt (N. 134).

3. Die Möglichkeit der Beſchleunigung durch ein immer gleiches Moment derſelben beruhet auf dem Geſetze der Trägheit. Das Geſetz der Trägheit beſtehet nehmlich darin, daſs die Materie ihren Zuſtand nicht ſelbſt verändern kann, ſondern immer eine äuſsere Urſache dieſes bewirken muſs. Ein jeder Körper beharrt in ſeinem Zuſtande der Ruhe oder Bewegung in derſelben Richtung und mit derſelben Geſchwindigkeit, wenn er nicht durch eine äuſsere Urſache genöthigt wird, dieſen Zuſtand zu verlaſſen (N. 119). Soll alſo die Geſchwindigkeit eines Körpers gleichförmig zunehmen, oder beſchleunigt werden, das iſt, ſoll jeden Augenblick ein gleiches Moment der Geſchwindigkeit hinzukommen, ſo muſs die Materie ihre Bewegung nicht ſelbſt abändern können, und eine äuſsere Urſache jeden Augenblick gleich ſtark auf ſie wirken (ſie ſollicitiren) (N. 134) ſ. Trägheit, Sollicitation, Hart, Bewegung.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Naturlehre. Allgem. Anmerk. Mechanik. S. 134.

Kästner. Höhere Mechanik §. 6 S. 6.

Gehler. Physik. Wörterbuch. Art. Beschleunigung.

Beschwerden.

S. Regent.

Besitz.

Dieser Begriff gehört, in so fern der Gegenstand des Besitzes eine reine Erkenntniss ist, zur Transscendentalphilosophie; in so fern er das Eigenthum betrifft, zum Naturrecht. Die Erörterung desselben wird daher bei den Worten: Erkenntniss, reine, Eigenthum, Besitznehmung, vorkommen.

Besitzact.

S. Eigenthum.

Besitznehmung,

frühere, Besitzergreifung, Bemächtigung, *occupatio*, *occupation*. Die ursprüngliche Erwerbung eines äusseren Gegenstandes der Willkühr (K. 78). Eine solche Bemächtigung bedarf, wenn sie statt finden, das heisst, nicht widerrechtlich seyn soll, zur Bedingung des empirischen Besitzes die Priorität der Zeit vor jedem Andern, der sich einer Sache bemächtigen will *(qui prior tempore, potior iure)*. Sie ist als ursprünglich auch nur die Folge von einseitiger Willkühr; denn wäre dazu eine doppelseitige erforderlich, so würde sie von dem Vertrag zweier (oder mehrerer) Personen, folglich von dem Seinen (Eigenthum) Anderer abgeleitet seyn. Wie ein solcher Act der Willkühr, sagt Kant, als jener (der Bemächtigung) ist, das Seine (Eigenthum) für Jemanden begründen könne, ist nicht leicht einzusehen. Ich habe (Grundlegung. 121) bewiesen, dass die Bemächtigung kein

Eigenthum begründen könne. Kant unterſcheidet noch ſehr richtig die erſte Erwerbung von der urſprünglichen (oder der Bemächtigung). Die erſte Erwerbung iſt zwar nicht von einem Eigenthum, aber doch von dem Willen eines Andern abgeleitet; die urſprüngliche aber iſt gar nicht wovon abgeleitet. Wenn z. B. einer den rechtlichen Zuſtand eines Bürgers erlangt, durch die Vereinigung des Willens Aller zu einer allgemeinen Geſetzgebung, ſo wäre dieſer rechtliche Zuſtand zwar nicht von einem andern rechtlichen Zuſtand, aber doch von dem beſondern Willen eines jeden andern Mitglieds des Staatsvereins abgeleitet, und alſo zwar eine erſte, aber keine urſprüngliche Erwerbung. Wenn ich mich aber in den Beſitz einer wüſten herrenloſen Inſel ſetze, ſo wäre das von keines Andern, ſondern bloſs von meinem Willen abgeleitet, und alſo eine urſprüngliche (obwohl darum noch nicht Eigenthums) Erwerbung. Man ſ. auch die Art. Apprehenſion, Eigenthum.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptſt. §. 10. S. 78 f.

Beſtandſtücke.

S. Weſen.

Beſtimmbarkeit.

S. Analogie und Beſtimmung 3, a.

Beſtimmt.

S. Beſtimmung und Exiſtirendes.

Beſtimmtheit.

Intereſſe der Beſtimmtheit in der Vernunft. Wenn man ſich vorſtellt, daſs alle Dinge unter Gattungsbegriffe gebracht, und alſo in Arten, die unter Gattungen gehören, geordnet werden können, ſo ſträubt ſich auf der andern Seite die Vernunft dagegen, und

ſiehet es mit Wohlgefallen, wenn eine jede Art Dinge ſolche Beſtimmungen hat, daſs ſie von jeder andern Art ganz unterſchieden werden muſs. Darum wollte Büffon ſchlechterdings kein Syſtem in der Naturwiſſenſchaft zugeben, und war dem Linné entgegen, der wieder mehr von dem Intereſſe der Allgemeinheit, d. i. alles unter Gattungen zu bringen, und ſo in Einem Umfange zu umfaſſen, belebt wurde. Es iſt alſo in der Vernunft hierin ein widerſtreitendes Intereſſe, auf der einen Seite iſt ſie der Ungleichartigkeit feind, und ſiehet nur immer auf die Einheit der Gattung hinaus; für dieſes Intereſſe ſind vornehmlich die ſpeculativen Köpfe, wie Linné. Auf der andern Seite iſt die Vernunft wieder der Gleichartigkeit feind, und ſucht die Natur unaufhörlich in recht viel Mannichfaltigkeit zu ſpalten; für dieſes Intereſſe ſind hauptſächlich die empiriſchen Köpfe, wie Büffon.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 682. f.

Beſtimmung,

determinatio, *détermination*. Die Handlung des Beſtimmens oder die Beilegung eines von zwei ſich einander widerſprechenden Prädicaten, wenn ich z. B. von einem Menſchen, der gelehrt oder ungelehrt ſeyn kann, aber eins von beiden ſeyn muſs, ſage, er iſt gelehrt, ſo habe ich ihm eins jener beiden widerſtreitenden Prädicate beigelgt, und ihn in Anſehung derſelben beſtimmt, und dieſe Beilegung iſt die Beſtimmung. Die Beſtimmung heiſst aber auch das Prädicat ſelbſt, welches durchs Beſtimmen einem Subject beigelegt wird. Gelehrt ſeyn iſt z. B. eine Beſtimmung. Dieſe Beſtimmung iſt abſolut oder unbedingt (*determinatio abſoluta*), wenn ſie dem Subject an und für ſich ſchlechthin, nicht in Beziehung auf etwas anders, zukömmt, z. B. der Raum hat drei Abmeſſungen; ſie iſt relativ oder bedingt (*determinatio reſpectiva*, *aſſumtiva*, *reſpectus*, *relatio*) wenn ſie

dem Subject beziehungsweise zukömmt, z. B. die Grenze zweier Räume ist beiden gemein (C. 42).

2. Die Bestimmungen eines wirklichen Dinges sind die Accidenzen, oder das Wandelbare an der Substanz, d. i. die Art, wie das Beharrliche da ist, oder der Zustand, in welchem es sich befindet; so ist z. B. die Zerbrechlichkeit eine Bestimmung des Glases, und die Verbrennlichkeit eine Bestimmung des Holzes (C. 227. 229) s. Accidenz.

3. Ein jedes Ding steht unter dem Grundsatze der durchgängigen Bestimmung, welcher auch der Grundsatz der Synthesis aller Prädicate heisst. Dieser Grundsatz heisst: Jedem Dinge muss von allen möglichen Prädicaten der Dinge, so fern sie mit ihren Gegentheilen verglichen werden, eines zukommen (M. I. 691).

a. Man muss diesen Grundsatz des materialen Denkens, der also metaphysisch ist, wohl unterscheiden von dem Grundsatze der Bestimmbarkeit, der ein Grundsatz des formalen Denkens, und folglich bloss logisch ist. Dieser logische Grundsatz heisst: Jedem Begriffe kann nur eines von jeden zwei einander contradictorisch-entgegengesetzten Prädicaten zukommen (M. I. 690). Dieser Grundsatz der Bestimmbarkeit betrifft die Möglichkeit des Begriffs (logische Möglichkeit), der Grundsatz der Bestimmung die Möglichkeit des Dinges (reale Möglichkeit); der erste beruhet auf dem Satze des Widerspruchs, der andere nicht. Ein Begriff, dem zwei einander widersprechende Prädicate beigelegt werden, ist durch diese Prädicate nicht denkbar, (logisch möglich), denn diese Prädicate heben einander auf. Ein weisser Tisch, der nicht weiss wäre, soll gegen den Grundsatz der Bestimmbarkeit gedacht werden, aber der Begriff eines so gefärbten Tisches lässt sich nicht denken. Der Grundsatz der Bestimmung aber setzt den der Bestimmbarkeit voraus, d. i. es darf zwar von einem Prädicate und seinem Gegentheile auch nur eins von beiden dem Dinge, das zu bestimmen ist, beige-

legt werden; aber er gehet weiter, und behauptet etwas, das aus dem Satze des Widerspruchs nicht abgeleitet werden kann. Dieser Grundsatz stellet uns nehmlich den Inbegriff aller Prädicate als Etwas vor, woraus die Bestimmungen eines jeden Dinges hergenommen werden sollen. Dieser Inbegriff aller Prädicate macht die gesammte Möglichkeit aus. Von dieser gesammten Möglichkeit soll nun nach dem Grundsatze ein jedes Ding seine eigene Möglichkeit, d. i. den Inbegriff seiner Prädicate oder Bestimmungen ableiten. Jedes Ding muss nehmlich von möglichen Prädicaten einige haben, und von allen übrigen positiven, die ihnen contradictorisch entgegengesetzten oder negativen.

b. Dass nun aber diese Prädicate von der gesammten Möglichkeit einem jeden Dinge als seine Bestimmungen zukommen, das folgt nicht aus dem Satze des Widerspruchs. Dieses Principium betrifft den Inhalt oder die Materie des Dinges, wie dasselbe wirklich seyn muss, nicht aber die Form, wie dasselbe nur gedacht werden kann. Es betrifft alle Prädicate, die den vollständigen Begriff von einem Dinge machen sollen, und nicht etwa bloss, was nach dem Satze des Widerspruchs durch jedes Prädicat (also analytisch) erkannt werden kann, nehmlich die Ausschliessung seines Gegentheils vom Begriff. Dieser Grundsatz ist folglich wirklich eine Bedingung *a priori* der Möglichkeit aller Dinge, weil ein Ding gar nicht anders seyn kann, und enthält eine transscendentale Voraussetzung, nehmlich dass wir uns von allen Dingen vorstellen, folglich *a priori* behaupten und erkennen müssen, dass die gesammte Materie aller Möglichkeit die *Data* zur besondern Möglichkeit jedes einzelnen Dinges enthalte (C. 599. ff.).

c. Es wird also durch diesen Grundsatz der Bestimmung jedes Ding auf ein gemeinschaftliches Correlatum bezogen, d. h. auf Etwas, das mit jedem einzelnen Dinge in dem Verhältnisse stehet, dass dieses Etwas und jedes Ding sich wechselsweise auf einander beziehen. Dieses gemeinschaftliche Correlat jedes einzelnen Dinges ist die gesammte Möglichkeit, d. i. der Begriff aller (positiven) Prädicate der Dinge überhaupt.

Denken wir uns dieſes Correlat als ein einziges Ding, ſo machen wir uns von demſelben eine Idee oder einen Vernunftbegriff, denn die Vorſtellung von einer Vollſtändigkeit, die in keiner Erfahrung angetroffen wird, iſt ein Vernunftbegriff, oder eine Idee. Geſetzt, dieſe Idee wäre real, oder es gäbe auch auſser unſerm Denken ein ſolches Ding, welches den Stoff aller poſitiven Prädicate in ſich vereinigte, ſo wäre dieſes Ding der Grund aller möglichen Beſtimmung. Jedes andre Ding fände nehmlich alle ſeine Beſtimmungen in dieſem Dinge, oder die durchgängige (vollſtändige) Beſtimmung jedes andern Dinges könnte als abgeleitet von jenem Dinge in der Idee, in welcher alle mögliche Beſtimmungen vereinigt waren, betrachtet werden, und ſo wären alle mögliche Dinge durch dieſes Ding in der Idee in Affinität mit einander, indem der Grund ihrer durchgängigen Beſtimmung identiſch (für alle derſelben) wäre (C. 600*).

d. So wird alſo die Beſtimmbarkeit eines Begriffs, welches eine logiſche Vorſtellung iſt, von der Allgemeinheit (*univerſalitas*) des Grundſatzes der Ausſchlieſsung eines Mittlern zwiſchen zweien entgegengeſetzten Prädicaten (*principium excluſi tertii ſ. medii inter duo contradictoria*) abgeleitet, welcher darum der Grundſatz der Beſtimmbarkeit heiſst. Die Beſtimmung eines Dinges aber, welches eine reale Vorſtellung *a priori*, oder eine metaphyſiſche, ja, weil durch ſie andere Vorſtellungen *a priori*, nehmlich der nothwendigen Prädicate aller Dinge überhaupt, möglich werden, wird von der Allheit (*univerſitas*) oder dem Inbegriff aller möglichen Prädicate (der Idee der geſammten Möglichkeit) abgeleitet, und heiſst darum der Grundſatz der durchgängigen Beſtimmung (C. 600*).

e. Der Satz: Alles Exiſtirende iſt durchgängig beſtimmt, bedeutet alſo nicht allein, wie (Baumgartens Metaphyſik. §. 114. u. §. 10) behauptet wird, daſs einem jeden Möglichen eins unter allen einander widerſprechenden Prädicaten zukommen muſs; ſondern daſs ihm auch von allen möglichen Prädicaten immer eins zukomme. Der Grundſatz der

durchgängigen Beſtimmung, den man bisher immer mit dem der Beſtimmbarkeit verwechſelt, oder für einerlei mit ihm gehalten hat, heiſst alſo ſo viel als: Um ein Ding vollſtändig zu erkennen, muſs man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es ſei bejahend oder verneinend, beſtimmen. Dies iſt in der Erfahrung nicht möglich, und alſo nur eine Regel, welche die Vernunft dem Verſtande zu ſeinem vollſtändigen Gebrauche vorſchreibt (M. I. 692. C. 607).

f. Die Idee von dem Inbegriff aller Möglichkeit iſt in Anſehung der Prädicate, die dieſelbe ausmachen, noch unbeſtimmt, ſo lange wir uns dadurch nichts weiter als den Inbegriff aller Prädicate überhaupt denken. Aber als Urbegriff, von dem alle übrigen Begriffe abgeleitet werden, ſtöſst er alle Prädicate aus,

α die von andern abgeleitet werden, und alſo durch ihre Stammprädicate ſchon mitgegeben ſind;

β die nicht neben einander beſtehen können, alſo von allen Prädicaten ihr Gegentheil;

dadurch entſtehet nun der Begriff von einem einzelnen Gegenſtande (Individuum), der durch die bloſse Idee (Vernunftbegriff von ihm) durchgängig beſtimmt iſt; und dieſer Gegenſtand ſelbſt muſs daher das Ideal der reinen Vernunft genannt werden. Unter dieſem Ideal iſt alſo das wirkliche Object zur Idee des Inbegriffs alles Möglichen zu verſtehen, oder der Gegenſtand, den wir *a priori* dieſem Vernunftbegriff ſetzen müſſen (M. I. 693. C. 601).

g. Wenn wir alle möglichen Prädicate nach ihrem Inhalte (transſcendental, nicht bloſs logiſch) erwegen, ſo finden wir, daſs einige ein Seyn, andre ein bloſſes Nichtſeyn vorſtellen, z. B. gelehrt bedeutet, daſs das Weſen, von dem das Prädicat eine Beſtimmung iſt, viel wiſſenſchaftliches gelernt hat, alſo ein Seyn des Gelernten in dem Weſen, ungelehrt aber das bloſse Nichtſeyn gelernter Wiſſenſchaften in einem Weſen. Eine logiſche Verneinung iſt eine ſolche, wodurch bloſs ein Prädicat vom Subject abgeſondert gedacht wird, durch das Wörtchen nicht, z. B. Cajus iſt nicht gelehrt. Die logiſche Verneinung läſst alſo den Inhalt unberührt, denn es wird dadurch nichts im Gegenſtande Cajus geſetzt,

sondern blofs ausgesagt, dafs unter den Merkmalen des Begriffs vom Cajus das der Gelehrsamkeit nicht mit gedacht werden müsse. Eine transscendentale Verneinung hingegen ist eine solche, wodurch ein Nichtseyn im Gegenstande vorgestellt wird, daher ist die Verneinung im Prädicate zu finden, das Urtheil aber als solches bejahet, oder ist, wie die Logiker es nennen, ein unendliches Urtheil, z. B. Cajus ist ungelehrt. Der transscendentalen Verneinung ist also die transscendentale Bejahung entgegen gesetzt, das ist eine solche Bestimmung, deren Begriff ein wirkliches Seyn ausdrückt, und daher eine Realität (Sachheit) genannt wird, z. B. das Gelehrtseyn, weil durch sie die Gegenstände Etwas (Dinge) sind. Durch lauter solche Prädicate, wie ungelehrt, unkörperlich u. s. w. ist ein Ding noch nicht Etwas, denn das sind Negationen oder Verneinungen, die einen blofsen Mangel oder das Nichtseyn des Entgegengesetzten bedeuten, als des gelehrt seyns, körperlich seyns u. s. w. Wenn wir nun ein Ding durch lauter solche Negationen denken wollten, so würden wir uns dadurch blofs die Aufhebung des Dinges selbst, oder alles Seyns vorstellen (M. I. 694. C. 602).

h. Daher ist nun der Inbegriff alles Möglichen eigentlich die Idee von einem Object, das lauter Realitäten enthält, von welchen jedes Mögliche einige mit Ausschliefsung der übrigen enthält. Durch diese Ausschliefsung wird es aber beschränkt (limitirt). Folglich ist der Inbegriff alles Möglichen die Idee von einem einzelnen Object (Individuo), das alle Realitäten, ohne alle wahre Verneinungen oder Schranken, in sich vereinigt, und dies Object das Ideal der Vernunft, (*ens realissimum*). Mehr davon s. bei dem Worte, Ideal, transscendentales, und da diese Vorstellung der Hauptbegriff bei der vermeintlichen Erkenntnifs Gottes *a priori* ist, bei Theologie, transscendentale, und Gott.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. I. Abschn. C. 3. S. 42. II. Th. I. Abth. II. B. II.

Hauptſt. III. Abſchn. 3. A. S. 227. 229. II. Abth. II. B. III. Hauptſt. II. Abſchn. S. 599 — 604.

Betrug,

Täuſchung der Sinne, ψευδος των αἰσθησεων, *falſitas, fallacia ſenſuum, illuſion des ſens* heiſst überhaupt der Irrthum, da wir etwas Geſchloſſenes für unmittelbare Wahrnehmung halten, wie z. B. wenn die Seefahrer eine Nebelbank für Land, oder die Schwärmer Gefühle der Andacht oder plötzlich erkannte Wahrheiten für übernatürliche Wirkungen des Geiſtes Gottes halten (C. 359).

2. Der Betrug der Sinne iſt eigentlich eine falſche Benennung, und rührt davon her, daſs man ſich vorſtellte, es wären die Sinne, die uns betrögen. Eigentlich aber machen wir einen falſchen Schluſs, indem wir den Unterſatz unter einen unrichtigen Oberſatz ſubſumiren. So ſchlieſst der Seefahrer: was wie Berge und Thäler, mit Wäldern bewachſene Gegenden u. ſ. w. ausſieht, das iſt Land; dieſer Oberſatz iſt unrichtig, denn es kann auch eine Wolke, ein Nebel ſeyn. Aber nachdem der Seefahrer jenen Oberſatz für richtig angenommen hat, ſubſumirt er nun unter ihn den Unterſatz: was ich jetzt ſehe, das ſieht wie Berge, Thäler u. ſ. w. aus, welches richtig iſt, und nun folgt der falſche Schluſsſatz, folglich iſt es Land. Hier betrügen alſo die Sinne nicht, denn ſie ſind ja nicht Schuld, daſs der Seefahrer unter einen unrichtigen Oberſatz ſubſumirt, und ſich vorſtellet, daſs alles das Land ſei, was ſo ausſehe. So iſt alſo der Betrug der Sinne nichts anders, als ein fehlerhafter Schluſs, den wir aber für unmittelbare Wahrnehmung halten; der Seefahrer glaubt Land geſehen zu haben, und hat nur aus unrichtigen Merkmalen geſchloſſen, daſs das, was er ſiehet, Land ſei. Nicht ſein Geſicht, ſondern ſeine

Urtheilskraft hat ihm einen Streich gespielt, indem er ein unrichtiges Urtheil im Oberſatze fällte.

3. Es iſt alſo falſch, daſs der ſogenannte **Betrug der Sinne** eine falſche Vorſtellung ſei, welche von den Sinnen abhänge. Es iſt ein falſches Urtheil, welches vom Verſtand abhängt. Dieſer Betrug iſt nie eine Empfindung oder unmittelbare Wahrnehmung, denn dieſe kann uns nicht betrügen, weil ſie bloſs der Stoff zum Erkennen iſt, die Erkenntniſs aber nicht im Stoff ſondern in der Beziehung unſrer Vorſtellungen auf den Gegenſtand, den wir der Materie unſrer Anſchauung, der Empfindung, ſetzen, beſteht, und in dieſem Gegenſtande irren wir uns. Daſs übrigens die Sinne nicht betrügen, hat ſchon **Epicur** erkannt; denn **Diogenes Laertius**, **Sextus Empirikus** und mehrere andere ſagen, er habe behauptet: jede Anſchauung und jedes Bild der Phantaſie ſei wahr, und täuſche nicht (πασαν αἰσθησιν, και πασαν φαντασιαν ἀληθη ὑπαρχειν, μη ψευδεσθαι). Seine Gründe waren, weil das Anſchauungsvermögen oder die Sinnlichkeit nicht urtheile (πασα γαρ αἰσθησις ἀλογος), denn es afficire ſich nicht ſelbſt, und wenn es von ſeinem Objecte afficirt werde, ſo könne es zu dieſer Affection nichts hinzuthun und nichts davon hinwegnehmen (ούτε ὑφ ἑτερου κινηθεισα δυναταί τι προσθειναι ἡ ἀφελειν); es ſei auch nichts vorhanden, was in der ſinnlichen Anſchauung einen Irrthum auffinden könne, es könne das **weder** eine gleichartige Anſchauung, weil ſie immer daſſelbe gebe, **noch** eine ungleichartige, weil ſie nicht Richter darüber ſeyn könne, **noch** eine andere, weil wir von jeder afficirt werden, **noch** der Verſtand, weil dieſer von den Anſchauungen abhängt. Lucrez *) trägt

*) *Lib. IV. v. 482. ſqq.*

Nam majore fide debet reperirier illud,
Sponte ſua veris quod poſſit vincere falſa.
Quid majore fide porro, quam ſenſus haberi
Debet? An ab ſenſu falſo Ratio orta valebit

dieses nach Meinekens Ueberſetzung (Leipzig 1795. 8) ſo vor:

Denn was durch ſich ſelbſt den Irrthum, als Irrthum, beſtreitet,
Das muſs an ſich ſelbſt in hohem Grade gewiſs ſeyn.
Nun iſt nichts ſo wahr, als was die Sinne empfinden;
Denn was kann den Sinn, ſobald er täuſcht, widerlegen?
Die getäuſchte Vernunft, die ganz von der Sinnlichkeit abhängt?
Alle Vernunft iſt falſch, ſobald die Sinne nicht wahr ſind.
Oder ſoll das Auge das Ohr widerlegen; die Ohren
Etwa das Gefühl, und dies hinwiederum unſer
Zungennerven Geſchmack? das Geſicht die Gerüche der Naſe?
Nein, ſo glaub' ich, iſts nicht, da jedem Sinne ſeine eigne
Kraft ertheilt iſt, vermöge welcher nothwendig
Weich und hart, und kalt und warm, als ſolches beſonders
Muſs empfunden werden, ſo wie die mancherlei Farben,

Dicere eos contra, quae tota ab ſenſibus orta' ſt?
Qui niſi ſint veri, Ratio quoque falſa ſit omnis.
An poterunt Oculos Aures reprehendere? an Aureis
Tactus? an hunc porro Tactum Sapor arguet oris?
An confutabunt Nares, Oculive revincent?
Non (ut opinor) ita 'ſt: Nam ſeorſum quoique poteſtas
Diviſa 'ſt: ſua vis quoique 'ſt: ideoque neceſſe 'ſt,
Quod molle, aut durum eſt, gelidum, fervensve, ſeorſum
Id molle, aut durum, gelidum fervensve videri;
Et ſeorſum varios rerum ſentire Colores,
Et quaecunque coloribu' ſunt conjuncta, neceſſe 'ſt.
Seorſus item Sapor oris habet vim, ſeorſus Odores
Naſcuntur, ſeorſum Sonitus? ideoque neceſſe 'ſt,
Non poſſint alios alii convincere Senſus.
Nec porro poterunt ipſi reprendere ſeſe;
Aequa fides quoniam debebit ſemper haberi.
Proinde, quod in quoque 'ſt his viſum tempore, verum 'ſt.

Und was von denſelben abhängt, einen beſondern
Sinn erfordern; dagegen iſt anders wieder die Wirkung
Des Geſchmacks der Zunge, Geruch und Töne ſind wieder
Von ganz anderer Art; und daraus leit' ich die Folge:
Ein Sinn könne der Unwahrheit den andern nicht zeihen.
Ja er kann ſogar, weil einer nicht mehr oder minder
Wahr iſt als der andre, ſich ſelber nicht einmal beſſern.
Alſo was ein Sinn in jedem Augenblick wahrnimmt,
Das iſt alles wahr.
Geſetzt nun, es träfe das Urtheil
Nicht den wahren Grund, warum zum Beiſpiel des Thurmes
Viereck in der Ferne ſich rundet: ſo iſt es doch beſſer,
Einen falſchen Grund von ſolcher Erſcheinung zu geben,
Als das fahren zu laſſen, was wir ſchon ſicher beſitzen;
Als den erſten Grund von allem Glauben, auf welchem
Glück und Leben beruht, ſo ganz unhaltbar zu machen.
Denn wofern du den Sinnen doch nicht mehr traueſt zu glauben,
Wenn ſie vom Abgrund dich, und andern Gefahren, zurückziehen,
Und den richtigern Weg zu deinem Ziele dir zeigen:
Geht die Vernunft nicht nur, nein ſelbſt das Leben zu Grunde.

Et, ſi non poterit ratio diſſolvere cauſam,
Cur ea, quae fuerint juxtim quadrata, procul ſint
Viſo rotunda; tamen praeſtat rationis egentem
Reddere mendoſe cauſas utriusque figurae,
Quam manibus manifeſta ſuis emittere quaeque;
Et violare fidem primam, et convellere tota
Fundamenta, quibus nixatur Vita, Salusque.
Non modo enim Ratio ruat omnis, Vita quoque ipſa
Concidat extemplo, niſi credere ſenſibus auſis
Praecipiteisque locos vitare, et cetera, quae ſint
In genere hoc fugienda; ſequi, contraria quae ſint.

Es thut mir leid, daſs Meineke vorſtehendes ein abſurdes Raiſonnement nennt. Dieſes Urtheil rührt bloſs daher, weil dieſer übrigens den Sinn richtig liefernde Ueberſetzer des Lucrez die Gründe des Epicur für ſeine Lehre, daſs die Sinne nicht täuſchen, miſsverſtanden hat. Ein Sinn ſoll den andern nicht belehren können, heiſst nicht, wie der Ueberſetzer des Lucrez ſagt, „wir ſollen nicht im Stande ſeyn, die Eindrücke eines und eben deſſelben Objects auf mehrere Organe mit einander zu vergleichen, um aus dieſer Vergleichung unſer Urtheil über die ſinnliche Empfindung zu berichtigen"; ſondern die Sinne können dieſes nicht, denn dieſes Vergleichen iſt ja eine Sache des Verſtandes, und dieſer iſt es, welcher irrt, und uns durch ein falſches Urtheil täuſcht, aber nicht die Sinne. Der Verſtand hält nehmlich die ſinnliche Empfindung für etwas anders als ſie iſt. Epicur ſagt: οὐ γαρ ἀυτων εισι κριτικαι (ſc. αἰσθησεις). Das Geſicht ſtellt uns z. B. einen Stab, deſſen eine Hälfte im Waſſer ſteckt, als gebrochen, das Gefühl als ganz dar. Hier belehrt nicht ein Sinn den andern, ſondern der Stab wird von jedem Sinn nach den Naturgeſetzen dargeſtellt, nach welchen dieſer wirkt, der Verſtand aber muſs dieſe Geſetze kennen, wenn er richtig darüber urtheilen und nicht irren ſoll, ſonſt entſpringt Schein ſtatt Wahrheit. Der Ueberſetzer des Lucrez ſagt ferner: „nach Epicur darf ich alſo nicht ſagen, der Thurm ſcheint nur rund, iſt wirklich viereckt, ſondern ich muſs ſagen: der Thurm iſt rund, weil ich ihn rund ſehe, und wenn ich das Gegentheil weiſs, irgend einen Grund ſuchen, warum er unter dieſen Umſtänden, in dieſer Entfernung, rund iſt. Eben ſo darf ich nicht ſagen: der Mond ſcheint mir nur ſo klein, ſondern er iſt ſo klein, und weil ich durch keine andere ſinnliche Erfahrung das Gegentheil darthun kann: ſo iſt es auch wohl möglich, daſs er wirklich nicht gröſser iſt." Das iſt Epicurs Meinung nicht, ſondern er will ſagen, der Thurm ſtellt ſich meinem Geſicht rund dar, ich ſehe ihn rund, und das iſt Wahrheit; ob er nun wirklich rund iſt oder nicht, das muſs der Verſtand vermöge ſeiner Kenntniſſe beurtheilen; ſage ich, der Thurm

ist rund, weil ich ihn rund sehe, so täuscht mich nicht das Gesicht, welches mir ja nicht vorurtheilt, sondern nur die Anschauung eines runden Thurms liefert, der Verstand muss nun erst diese Anschauung aufs Object beziehen, und die Uebereinstimmung zwischen beiden bestimmen. Eben das behaupteten auch die Stoiker, aber bloss von den Sinnen, nicht von der Phantasie. Die Akademiker waren es eigentlich, welche behaupteten, dass die Sinne uns täuschen; Tertullian erklärt sich daher mit Heftigkeit gegen diese Meinung. In unsern Zeiten hatten Bacon und Wolf hierin der Academiker, und Baumgarten Epicurs Ueberzeugung (Metaphysik §. 407); Meier pflegte bei diesem § zu dictiren: *Objiciuntur fallaciae opticae; sed committitur in illis vitium subreptionis, hinc recte dicitur sensus non fallere*, d. h: Man kann hiewider den optischen Betrug anführen; allein auch bei diesem wird durch den Fehler des Erschleichens ein Schluss für Empfindung gehalten, daher sagt man mit Recht, dass die Sinne nicht täuschen. Es giebt nehmlich eine Täuschung des äussern und innern Sinnes, oder vielmehr, man kann Schlüsse für unmittelbare äussere oder innere Wahrnehmungen halten. Der optische Betrug gehört zu der erstern, und die Täuschung, das moralische Gefühl, welches mit der Vorstellung einer tugendhaften Gesinnung oder Handlung verbunden ist, für den Grund davon, dass sie tugendhaft sind, zu halten, ist ein Betrug aus Verwechselung eines falschen Schlusses mit einer Wahrnehmung im innern Sinn (P. 210). S. Schein, Erscheinung.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. Einl. B. S. 359.

Dess. Crit. der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst. II. S. 210.

Betrug,

Satanslist, ψεῦδος, *falsitas*, *faussete*. Die Täuschung der Sinne im Moralischen, da wir etwas vom freien Willen Abhängendes für eine Verschuldung der

Sinnlichkeit halten. So ſchiebt der Wollüſtling ſeine Sünden der Unkeuſchheit auf ſeine Naturtriebe, auf die Macht ſeiner Leidenſchaft; und bedenkt nicht, daſs wenn es nicht von ſeinem Willen abhinge, ſie zu beherrſchen, er weder gut noch böſe ſeyn könnte. Das Moraliſchböſe iſt alſo kein Fehler der Sinnlichkeit, ſondern des freien Willens; aber ſein Urſprung, oder wie es in die Welt gekommen iſt, eben darum unbegreiflich. Alle Menſchen haben dieſe Verderbtheit in ſich, daſs ſie aus freien Stücken zuweilen das Moraliſchböſe dem Moraliſchguten vorziehen, und dieſe Verderbtheit kann durch nichts überwältigt werden, als durch die Idee des Sittlichguten in ſeiner ganzen Reinigkeit, mit dem Bewuſstſeyn, daſs ſie eigentlich zu unſrer Anlage gehöre, und von uns wieder in uns hergeſtellet werden müſſe; welches theils plötzlich durch eine Revolution geſchiehet, und die Bekehrung heiſst, theils nach und nach, und die Beſſerung genannt wird (R. 115).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. Einleit. B. S. 359.

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. S. 211.

Deſſ. Relig. innerh. d. Gr. II. St. II. Abſchn. 2. Aufl. S. 115. 1. Aufl. S. 106.

Beurtheilung,

äſthetiſche, *iudicium aeſtheticum*, *jugement de goût*. Diejenige Beurtheilung eines Gegenſtandes, durch welche derſelbe für ſchön oder häſslich erklärt wird. Sie gehet vor der Luſt oder Unluſt am Gegenſtande vorher (U. 29) ſ. Geſchmacksurtheil. In der Beurtheilung einer freien Schönheit iſt das Geſchmacksurtheil rein. Eine freie Schönheit ſetzt nehmlich keinen Begriff von irgend einem Zwecke voraus, wozu das Mannichfaltige in dem gegebenen Objecte dienen und was dieſes alſo vorſtellen ſolle, wodurch die Freiheit der Einbildungskraft nur eingeſchränkt werden würde (U. 49).

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 9. S. 29. — §. 16. S. 49.

Beurtheilungsvermögen,

iudicium, *iugement*. So nennt man das Vermögen, einen Gegenſtand für das zu halten, was er iſt, und es iſt entweder theoretiſch, zum richtigen Erkennen, oder practiſch, zum ſittlich guten Handeln (G. 21) ſ. Menſchenvernunft.

Bevollmächtigungsvertrag,

mandatum, *mandement*, *commiſſion*, *procuration*. Die Geſchäftsführung an der Stelle und im Namen eines Anderen. Er iſt entweder Geſchäftsführung ohne Auftrag, (*negotiorum geſtorum actio* *), *geſtion d'affaires*) dann wird ſie bloſs an der Stelle (welches im römiſchen Recht *utiliter gerere* heiſst), aber nicht im Namen des Andern geführt; oder Geſchäftsführung mit Auftrag, oder das eigentliche Mandat (K. 121). S. Geſchäftsführung.

Beweglichkeit,

Bewegbarkeit, *mobilitas*, *mobilité*. Diejenige Eigenſchaft eines Gegenſtandes, daſs ſeine äuſsern Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum, durch irgend eine Kraft, verändert werden können. Sie iſt die einzige Eigenſchaft, die in der Phoronomie, oder reinen Bewegungslehre, dem Subjecte dieſer Wiſſenſchaft, oder dem Gegenſtande, von dem ſie handelt, nehmlich der Materie, beigelegt wird (N. 1). Ein Gegenſtand im Raume kann aber nicht *a priori*, und ohne Belehrung durch Erfahrung, für beweglich erkannt werden, daher gehört der Begriff der Beweglichkeit nicht unter die Begriffe des reinen Verſtandes, welche *a priori* bei Gelegenheit der Erfahrung aus dem Verſtande ſelbſt ent-

*) *Negotium gerentes alienum, non interveniente ſpeciali pacto. Digeſt. lib. III. Tit. V. de negotiis geſtis leg. X. §. 1.* z. B. das, was ein Vormund im Namen ſeines Pupillen thut.

ſpringen. Der Begriff der Beweglichkeit iſt **empiriſch** oder entſpringt lediglich aus der Erfahrung, und kann alſo nur in einer Naturwiſſenſchaft Platz finden, in der die reinen Begriffe *a priori* auf dieſen einzigen empiriſchen Begriff angewendet werden, wie es in der Phoronomie geſchieht, welche die eigentliche Metaphyſik der Bewegung iſt. Wollte man aber nur ganz reine Erkenntniſs *a priori* zur Metaphyſik rechnen, ſo wäre die Phoronomie ein Theil der **angewandten** Metaphyſik (N. 4).

Bewegung

(als Beſtimmung eines Objects), κινησις, φορα, *motus*, *latio*, *mouvement*. **Bewegung iſt Veränderung des Orts.** Das iſt die allgemeine Erklärung der Bewegung. **Epicur** hat ſie ſchon: μεταβασις ἀπο τοπου εἰς τοπον, auch **Baumgarten** (Metaphyſ. 199), **Käſtner** (Anfangsgr. d. höh. Mechan. §. 1) und **Gehler** (im Art. **Bewegung**). Man darf ſie einräumen, ſo lange man die Bewegung bloſs **phoronomiſch** betrachtet, d. h. ſo lange man abſtrahirt von der Gröſse, Ausdehnung, Figur u. ſ. w. kurz, der Beſchaffenheit des Beweglichen (*mobilis*, *mobile*), d. i. desjenigen, deſſen Veränderung des Orts möglich iſt, und dieſes ſich bloſs als einen phyſiſchen Punct vorſtellt. Soll aber dieſe Definition der Bewegung auf jede Beſchaffenheit des Beweglichen, den bewegten Körper paſſen, ſo reicht obige Erklärung nicht zu. Denn **Empirikus** macht ſchon wider **Epicurs** Erklärung die Einwendung, daſs ſie die Bewegung der Töpferſcheibe nicht einſchlieſse, welche, wenn ſie herumgedrehet wird, in Bewegung ſei, und dennoch den Ort nicht verändere. Eben das gilt auch von einer Kugel, wenn ſie ſich um ihren Mittelpunct drehet, ohne den Raum zu verlaſſen, den ſie einnimmt; ſie bewegt ſich alsdann, ohne den Ort zu verändern. Aber ihr Verhältniſs zum äuſserlichen Raum, d. i. zu dem Raum, den ſie einnimmt, verändert ſich; denn ſie kehrt einem beſtimmten Punct deſſelben immer andere und andere Puncte zu, ausgenommen den Punc-

ten, die mit der Axe, um welche ſie ſich drehet, in einer geraden Linie liegen. So kehrt die Erde dem Monde alle 24 Stunden ihre verſchiedenen Seiten zu. Folglich iſt Bewegung eines Dinges die Veränderung der äuſsern Verhältniſſe (*relationum localium*) deſſelben zu einem gegebenen Raume (N. 5). Dieſe Erklärung paſst auch auf die andern beiden Beiſpiele, mit denen Empirikus die Erklärung des Epicur umſtoſsen will, nehmlich einen Cirkel, deſſen eine Spitze feſt ſtehet, während dem, daſs die andere einen Kreis beſchreibt; und auf eine Thüre, die ſich auf ihren Angeln herumdrehet.

2. Man könnte wider die letztere Erklärung einwenden, ſie ſchlieſse nicht die innere Bewegung ein, z. B. die Gährung in einem Faſſe Bier. Denn bei derſelben bleiben die äuſsern Verhältniſſe des Faſſes Bier zu dem Raum, den das Faſs nicht einnimmt, und das Bier ſei doch in Bewegung. Allein das Ding, dem die Bewegung beigelegt wird, muſs als Einheit betrachtet werden. Das Faſs Bier iſt nicht in Bewegung, ſondern das Bier im Faſſe iſt in Bewegung. Die Bewegung eines Dinges und die Bewegung in einem Dinge iſt nicht einerlei. Jeder Tropfen Bier kann ſeine äuſsern Verhältniſſe zu dem daſſelbe umgebenden Faſſe ändern, und das Faſs ſelbſt dennoch ſeine Verhältniſſe gegen den äuſsern Raum behalten, und folglich ohne Bewegung ſeyn (N. 6).

3. Wir haben hier vorzüglich die metaphyſiſchen Begriffe von Bewegung auseinander zu ſetzen, und den des Raums und Orts, in ſo fern es zur Verdeutlichung des Begriffs der Bewegung nöthig iſt, und die Zweifel zu heben, welche die Skeptiker der Wirklichkeit der Bewegungen entgegengeſetzt haben. Da wir es hier mit körperlichen Weſen zu thun haben, und ausmachen wollen, was in Anſehung der Bewegung derſelben *a priori* zu erkennen iſt, ſo iſt hier nicht die Rede vom Urſprung der Vorſtellung des Raums überhaupt, welches eine transſcendentale Unterſuchung und in dem Artikel Raum zu finden iſt; ſondern der Raum wird hier als nothwendige Eigenſchaft aller

körperlichen Wesen betrachtet (N. 9). Der Raum ist in so fern die Form aller äussern sinnlichen Anschauung, das heisst, alles, was sich nicht als zu meinem Subject gehörig, nicht als mein blosser Gedanke, sondern als von mir unterschieden mir darstellen soll, das muss im Raume seyn. Ob der Raum übrigens der Materie im Raume an sich selbst zukomme, oder nur eine aus der Beschaffenheit unsers Sinnes entspringende Vorstellung sei, darnach ist hier nicht die Frage; weil hier bloss davon die Rede seyn soll, wie die Bewegung als Erscheinung nothwendig erfahren werden muss (N. 2).

4. In aller Erfahrung muss etwas empfunden werden, dies ist nun die Materie; soll aber die Bewegung derselben ein Gegenstand der Erfahrung seyn, so muss nicht nur die Materie, sondern auch der Raum selbst, indem er sich bewegt, empfunden werden, d. i. durch etwas bezeichnet werden, was empfunden wird. So ist der Raum in einer Kutsche ein empirischer oder solcher Raum, der empfunden wird, und also ein Gegenstand der Erfahrung. Ueberhaupt ist der Raum, den die Körper einnehmen, empirisch. Wenn ich eine Kugel von einem Orte zum andern trage, so trage ich zugleich einen Raum mit weg, den die Kugel anfüllt, und der von ihrer Oberfläche begrenzt ist, zugleich aber bewegt sie sich auch in einem andern empirischen oder Erfahrungsraum, z. B. in der Stube, deren Wände einen Raum einschliessen. Diese Räume also, welche Gegenstände der Erfahrung sind, und in einander gedacht werden, sind selbst beweglich, wie die Materie, die solche Räume einschliesst, und sich in solchen Räumen befindet. So bewegt sich meine Stube mit der ganzen Erde fort. Ein solcher beweglicher Raum heisst nun der materielle, der relative oder empirische Raum; materiell, weil er wie Materie empfunden wird, relativ, weil er sich immer wieder auf einen andern Raum bezieht, in welchem er bewegt werden kann. Allen diesen empirischen Räumen, von denen der eine immer in dem andern gedacht wird, muss doch zuletzt ein Raum zum Grunde gelegt werden, in dem alle Bewegung gedacht wird,

und der daher nicht weiter beweglich ist; daher heifst er der reine oder absolute Raum, und kann nicht erfahren, oder wieder auf einen andern Raum bezogen werden (N. 1). Der absolute Raum ist also an sich nichts und gar kein reeller Gegenstand, sondern bedeutet nur die Vernunftvorstellung eines letzten Raums, in dem ich alle empirischen Räume, die ich als beweglich in einander erfahren kann, setzen oder denken muss. Machen wir diesen absoluten Raum zu einem wirklichen Dinge, so ist das ein Missverstand, die Verwechselung einer Vernunftidee von einem letzten Raum, den ich mir nothwendig als etwas, worin alle empirische Räume sind, denken muss (eine logische Allgemeinheit), mit einem wirklichen Dinge, in welchem sich alle Räume wirklich befinden (eine physische Allgemeinheit), welches letztere freilich so seyn müsste, wenn die Körper nicht Erscheinungen, sondern wirkliche Dinge an sich wären. S. Raum (N. 3.).

5. Der Ort eines jeden Körpers ist nicht der Raum, den er einnimmt, sondern ein Punct. Denn wenn man die Weite des Mondes von der Erde bestimmen will, so will man die Entfernung ihrer Oerter wissen. Nun misst man aber, um dieses zu erfahren, nicht etwa von einem beliebigen Puncte der Oberfläche, oder des Inwendigen der Erde, bis zu jedem beliebigen Puncte des Mondes. Sondern, man nimmt die kürzeste, das ist die gerade Linie vom Mittelpuncte des einen Körpers bis zum Mittelpuncte des andern. Folglich ist der Ort der Erde, oder des Mondes, und so jedes Körpers, immer nur ein gewisser Punct. Daher kann sich eben (nach 1) ein Körper bewegen, ohne seinen Ort zu verändern, wie die Erde, wenn sie sich um ihre Axe drehet (N. 5).

Wir bestimmen also das Wo, oder den Ort, in dem sich ein Körper befindet, nicht blofs durch seine Lage gegen andere Gegenstände, sondern zugleich durch die Lage eines gewissen Punctes in dem Gegenstande gegen seine Theile; und nehmen also auch schon dann Bewegung an, wenn der Gegenstand an seinem Ort bleibt, aber seine äussern Verhältnisse gegen andre Gegenstände ändert.

6. Der Begriff der Bewegung, ſie mag nun durch Veränderung des Orts, oder der äuſsern Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum, erklärt werden, iſt nur durch und in der Zeitvorſtellung möglich.

a. Durch die Zeitvorſtellung. Denn Veränderung iſt Verbindung contradictoriſch entgegengeſetzter Prädicate in einem und eben demſelben Objecte. Ein Körper verändert z. B. nach der erſten oder phoronomiſchen Erklärung der Bewegung den Ort, heiſst, er iſt an einem Ort, und er hat den Ort verlaſſen, oder iſt nicht mehr an dieſem Ort. Nicht mehr, heiſst, er war in der vorhergehenden Zeit da, aber in der gegenwärtigen, die auf die vorhergehende folgte, iſt er nicht da. Laſſen wir das nicht mehr ganz weg, ſo heiſst, ein Körper verändert den Ort, er iſt an einem Ort, und iſt nicht an dieſem Ort, welches zwei contradictoriſch entgegengeſetzte oder ſich einander völlig aufhebende Prädicate ſind. Das Nicht mehr macht alſo den Begriff der Veränderung erſt möglich, folglich der Zeitbegriff, durch welchen allein ein Nach einander gedacht werden kann.

b. In der Zeitvorſtellung. Denn nur in der Zeit kann ein Körper jetzt an einem und bald darauf wieder an einem ganz andern Ort ſeyn, wodurch eben der Begriff des Nacheinander, oder zu zwei verſchiedenen auf einander folgenden Zeiten, möglich wird.

Die Zeit liegt alſo aller Bewegung zum Grunde, und ſie iſt ohne Zeit nicht möglich. Und ſo iſt die Bewegung ſelbſt allerdings etwas zufälliges und empiriſches, deſſen Wirklichkeit nur durch Wahrnehmung erkannt wird, oder doch eine Wahrnehmung vorausſetzt. Aber die Zeit liegt derſelben *a priori* zum Grunde, und die ganze allgemeine Bewegungslehre oder reine Naturwiſſenſchaft wäre unmöglich, wenn nicht die Zeit eine Form aller unſerer ſinnlichen Vorſtellungen wäre, und dieſe dadurch allgemein und nothwendig beſtimmte (C. 48. f.).

7. Man erklärt gemeiniglich die Ruhe durch die Abwefenheit der Bewegung. Diefe Definition giebt aber kein Criterium der Ruhe an, ja verwickelt fogar in Widerfprüche. Man nehme an, dafs ein Punct fich in der Linie AC Fig. I. mit gleichförmiger, d. i. immer mit derfelben Gefchwindigkeit bewege. Er mufs alfo einmal in jedem Puncte der Linie gegenwärtig feyn. In dem Augenblick, worin er in einem Punct der Linie gegenwärtig ift, verändert er feinen Ort nicht, welches bei dem Punct fo viel heifst, als bewegt er fich nicht. Ift nun die Abwefenheit der Bewegung fchon Ruhe, fo ruhet der Körper in jedem Augenblick, und die Bewegung beftände alfo darin, dafs der Körper jeden Augenblick ruhet, welches fich widerfpricht *). Man wird alfo fagen, der Punct bewegt fich in jedem Puncte der Linie. Allein man nehme an, der bewegte Punct gehe nicht bis C, fondern nur bis B, in welchem Puncte fich die erfte Hälfte der Linie AC endigt, und gehe von B nach A zurück; den Weg von A bis B zu durchlaufen dauere eine halbe Secunde, und eben fo lange die Bewegung von B nach A. B gehört nun fowohl zur Bewegung von A nach B, als von B nach A, der Körper fei aber nicht den kleinften Theil der Zeit in B gegenwärtig. So wird es keinen Unterfchied in der Quantität (Gröfse) der Bewegung machen, ob der Punct von A nach C, oder von A nach B und wieder zurück nach A gehet. Gehet nun der Punct von A nach C, fo ift er in B in Bewegung; kehrt er aber von B nach A zurück, fo ift er offenbar in B in Ruhe, wenn Ruhe Abwefenheit der Bewegung ift; denn da die Bewegung von B nach A der von A nach B entgegengefetzt ift, zwei entgegengefetzte Bewegungen aber in demfelben Augenblick mit einander verbunden fich ein-

*) Diodorus Kronus beim Sextus Empirikus (*adv. Math. X.* 85) will dadurch die Unmöglichkeit der Bewegung beweifen. Das Bewegte, fagt er, ift in einem Orte, was in einem Orte ift, hat keine Bewegung, demnach ift alle Bewegung ein Unding.

ander aufheben, so wäre folglich die Bewegung in B offenbar = o, also der Körper in B in Ruhe. Da nun aber auf dem Wege von A nach C der Körper in B in Bewegung wäre, und doch die Quantität in beiden Bewegungen von A nach C und von A nach B und zurück nach A dieselbe ist, welches sich widerspricht, so müsste entweder diese Quantität nicht dieselbe, oder der Körper, wenn er sich von A nach C bewegt, in B, und da wir bei jedem Puncte denselben Schluss machen können, in jedem Puncte in Ruhe seyn, welches sich doch auch widerspricht. Man stelle sich ferner vor, dass Fig. II. die Linie AB vertical, oder über dem Punct A aufgerichtet stehe. Man denke sich ferner einen Körper, der in dieser verticalen Linie von A nach B in gleichförmiger Bewegung aufsteigen würde, aber durch die Gegenwirkung der Schwere immer mehr und mehr Bewegung verliert, bis er endlich in B seine ganze Bewegung verloren hat, und folglich von B wieder herabfallen muss. Ist nun der Körper in B in Bewegung oder in Ruhe? Ohne Zweifel wird man sagen in Ruhe; weil ihm alle vorherige Bewegung genommen worden, als er den Punct B erreichte, und hernach erst wieder Bewegung erfolgen musste, also noch nicht da war, wenn nehmlich Ruhe die Abwesenheit der Bewegung ist. Wie gehet es nun zu, dass man hier den Körper in B in Ruhe denken muss, da man doch vorher bei der horizontalen Bewegung den bewegten Punct von A nach B und zurück nach A in B in Bewegung denken musste? Der Grund liegt darin, dass die verticale Bewegung als gleichförmig verzögert, oder abnehmend, und hernach als gleichförmig beschleunigt gedacht wird, s. Beschleunigung der Bewegung. Folglich hört in B die Bewegung nicht gänzlich auf, sondern nur bis zu einem Grade, der kleiner ist als jede anzugebende Grösse. Würde nehmlich die Linie BA, in welcher der Körper wieder herabfällt in die Richtung AB gestellt, mithin der Körper immer noch als steigend betrachtet, und hörte die Schwere auf zu wirken, so würde der Körper immer noch steigen, die Geschwindigkeit würde nur gleichförmig werden, aber er würde in jeder noch so grof-

ſsen anzugebenden Zeit einen Raum durchlaufen, der kleiner iſt als jeder anzugebende Raum, mithin ſeinen Ort für alle mögliche Erfahrung gar nicht verändern. Er würde alſo in dem Zuſtande einer dauernden oder beharrlichen Gegenwart (*praeſentia perdurabilis*) an demſelben Orte, in B ſeyn; weil aber die Schwere continuirlich auf den Körper wirkt, ſo wird dieſer Zuſtand der beharrlichen Gegenwart ſogleich wieder aufgehoben. Dies iſt nun der eigentliche Begriff der Ruhe, daſs ſie die beharrliche (eine Zeitlang, aber nicht bloſs einen Augenblick dauernde) Gegenwart an demſelben Ort iſt. Der Begriff der Abweſenheit der Bewegung iſt gar kein Gröſsenbegriff, ſondern ein Grenzbegriff, die Grenze der Bewegung z. B. der Anfang und das Ende derſelben. Daher iſt der bewegte Punct in jedem Punct der Linie nicht eine Zeitlang in Ruhe, ſondern ſo wie er in jedem Punct eine Grenze der Zeit und des Raums erreicht hat, ſo kann dieſer Punct auch als Grenze der Bewegung gedacht werden. Die Gegenwart in einem Ort iſt alſo nicht Ruhe, wenn ſie nicht eine Zeitlang, wäre ſie auch nur eine ſehr kleine Zeit, dauert, ſondern bloſs Mangel oder Grenze der Bewegung. So wenig alſo ein Punct das Gegentheil der Linie iſt, ſo wenig iſt die Abweſenheit der Bewegung oder die bloſse Gegenwart an einem Ort das Gegenthiel der Bewegung. So weing man aber die Linie aus unendlich vielen Puncten zuſammenſetzen kann, obwohl in der Linie unendlich viel Puncte ſind; ſo wenig kann man die Bewegung aus unendlich vielen Abweſenheiten der Bewegungen zuſammenſetzen, obwohl in der Linie, welche der bewegte Punct durchläuft, unendlich viel Puncte ſind, deren jedem der bewegte Punct einen Augenblick gegenwärtig iſt, und alſo der Bewegung ermangelt. Dauert aber in einem Punct dieſe Gegenwart des bewegten Puncts, oder Abweſenheit ſeiner Bewegung eine, auch noch ſo kleine, Zeit hindurch, ſo wäre er in dieſem Puncte in Ruhe. Und ſo kann man auch ſagen, die Ruhe iſt eine Bewegung mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit, ſo wie

die **Bewegung** eine Ruhe mit unendlich kleiner (nicht eine Zeitlang dauernder) Beharrlichkeit, beide eine endliche Zeit hindurch, wodurch Momente der Geſchwindigkeit und Beharrlichkeit ausgedrückt würden, oder die unendlich kleinen Theile, woraus beide zuſammengeſetzt ſind.

In der Erklärung der Ruhe als beharrlicher Gegenwart an einem Ort ſcheint wieder die Schwierigkeit vorzukommen, daſs eine Kugel ſich um ihre Axe drehe, und doch in einem Ort beharrlich ſeyn kann, folglich in Ruhe wäre, wenn ſie ſich doch um ihre Axe bewegte. Allein ſobald nicht von einem bewegten Puncte, ſondern Körper, die Rede iſt, ſo beſtehet ſeine Ruhe darin, daſs er an demſelben Ort, nicht nur dem Orte ſelbſt, ſondern auch in allen ſeinen äuſsern Verhältniſſen zu einem gegebenen Raume demſelben beharrlich gegenwärtig iſt. Eine Kugel iſt in Ruhe, heiſst daher nicht bloſs, ſie iſt einem Orte beharrlich gegenwärtig, ſondern einem gegebenen Raum in allen ihren äuſsern Verhältniſſen zu demſelben, ſie beharret in derſelben Lage gegen andere Körper.

8. Die Schwierigkeiten bei der Bewegung rühren offenbar von der in der Vorſtellung des Raums und der Zeit gegründeten Continuität der Bewegung her, ſ. **Abſprung**, und von der Theilung des Raums und der Zeit ins Unendliche und der Unmöglichkeit, beide aus Raumes- und Zeitpuncten als bloſsen Grenzen der Linien und Zeiten zuſammen zu ſetzen. Die Skeptiker ſetzen daher der Wirklichkeit der Bewegung folgende Zweifel entgegen.

a. **Diodorus Kronus** ſagt: Es giebt keine Bewegung. Denn alles Bewegte hat entweder Bewegung in dem Orte, wo es iſt, oder in dem, wo es nicht iſt. Bewegt es ſich in dem erſtern, dann bleibt es in dieſem Ort, iſt alſo ohne Bewegung. In dem letztern kann es ſich nicht bewegen, weil ein Weſen da, wo es nicht iſt, keine Bewegung haben kann. **Antwort:**

Es bewegt ſich (die Kugelbewegung um die Axe ausgenommen) weder an dem Ort, wo es iſt, noch an dem Ort, wo es nicht iſt, ſondern es giebt noch ein drittes, das Diodorus überſehen hat, es bewegt ſich von dem Ort, wo es iſt, nach dem Ort hin, wo es nicht iſt. Denn zur Bewegung wird eine Raumes- und Zeitlänge erfordert. Iſt der Körper eine Zeitlang in einem Ort, ſo ruhet er an demſelben, iſt er aber nur einen Augenblick daſelbſt, ſo iſt nur keine Bewegung an dem Ort, denn die Bewegung iſt nur immer zwiſchen zwei Orten, welche der Anfang und das Ende des Weges ſind, den das Bewegliche durchläuft. Folgende vier Einwürfe des Eleatiſchen Zeno gegen die Bewegung führt Bayle (Art. Zeno von Elea F) aus des Ariſtoteles Naturlehre (6. B. 9. Cap.) an:

b. Wenn ein Pfeil, der gegen einen gewiſſen Ort gerichtet iſt, ſich bewegte, ſo würde er zugleich in Ruhe und in Bewegung ſeyn. Nun iſt das widerſprechend; alſo bewegt er ſich nicht. Den Oberſatz zu beweiſen, ſetzt Bayle zwei Grundſätze voraus. Ein Körper kann nicht an zwei Orten zugleich ſeyn; und zwei Zeiten können nicht zugleich ſeyn. Der Beweis iſt: der Pfeil iſt jeden Augenblick in einem Raume, der ihm gleich iſt; er iſt folglich in demſelben in Ruhe, denn man iſt nicht in dem Raum, aus welchem man ſich wegbewegt: es giebt folglich keinen Augenblick, wo er ſich nicht bewegte; wenn aber das iſt, ſo iſt er zugleich in Ruhe und in Bewegung.

Antwort: Dieſer Einwurf iſt im Grunde der vorhergehende, denn es macht keinen Unterſchied, ob man bei dieſem Einwurf den Ort des Körpers einen Punct (5), wie in (a), oder den Raum, den der Körper einnimmt, wie hier, betrachtet. Ariſtoteles beantwortet ihn richtig dadurch, daſs er ſagt: das iſt falſch, denn die Zeit beſtehet nicht aus untheilbaren Zeittheilen, ſo wie auch keine an-

dere Gröſse*). Wäre nehmlich nicht das Ende der verfloſſenen Zeit auch der Anfang der darauf folgenden, und die Augenblicke nicht Zeitgrenzen, ohne alle Gröſse, ſondern unmittelbare Zeittheilchen von einer gewiſſen Gröſse, folglich völlig von einander getrennt; ſo wäre der Pfeil in dem Raum, den er einnimmt, während eines ſolchen Zeittheilchens gegenwärtig, folglich hier nicht Mangel der Bewegung (ein Grenzbegriff), ſondern wirkliche Ruhe (6). Dann wäre der Körper in dem Zeittheilchen, in welchem er ſeinen Ort verläſst, nicht mehr an dieſem Ort, und auch noch nicht an dem folgenden (wo wäre er denn alſo während dieſes Zwiſchenraums?); oder er wäre in dem Zeittheilchen, in welchem er den folgenden Ort einnimmt, noch an dem Ort, welchen er verläſst, und ſo wäre er entweder zu gleicher Zeit an verſchiedenen Orten, oder beide Zeittheilchen, das worin er den Ort verläſst, und das worin er den neuen Ort einnimmt, müſsten zugleich ſeyn, wider obige Grundſätze. Alles dieſes wird durch die Continuität der Zeit, und daſs die Augenblicke nicht Zeittheilchen, ſondern Zeitgrenzen, und die Gegenwart eines Körpers in den Puncten, die er durchläuft, Bewegungsgrenzen (Mangel der Bewegung), aber nicht wirklich Ruhe, oder der Bewegung entgegengeſetzte Gröſsen (Dauer der Gegenwart an einem Ort) ſind, widerlegt.

c. Wenn es Bewegung gäbe, ſo müſste das Bewegliche von einem Ort zum andern gehen können; denn alle Bewegung iſt zwiſchen zwei Enden eingeſchloſſen, dem Ort, wo ſie anfängt (*terminus a quo*), und dem Ort, wo ſie aufhört (*terminus ad quem*). Nun iſt die Linie zwiſchen dieſen beiden Puncten ins Unendliche theilbar, es iſt alſo unmöglich, daſs das Bewegliche dieſe unendliche Menge von Theilen in einer endlichen Menge Zeittheilen durchlaufen könne; oder es müſsten mehrere Zeittheilchen zugleich ſeyn, welches unmöglich iſt.

Antwort: Ariſtoteles beantwortet dieſes ganz richtig: Die Zeit iſt ſowohl ein Continuum als der Raum,

*) Τουτο δε ἐϛι ψευδος οὐ γαρ συκειται ὁ χρονος ἐκ των νυν ὀντων ἀδιαιρετων, ὥσπερ, οὐδ' ἀλλο μεγεθος οὐδεν.

und eine endliche Zeit hat alſo eben ſo wohl eine unendliche Menge von Theilchen der Zeit, als eine endliche Linie Theilchen der Linie *). Bei jeder Bewegung gehet alſo eine Theilung eines endlichen Raums und einer endlichen Zeit ins Unendliche vor ſich, obgleich dadurch nicht dieſe unendliche Menge Zeit- und Raumtheilchen einzeln conſtruirt oder ſinnlich dargeſtellt werden können.

Daſs bei der Bewegung eine Theilung ins Unendliche in einer endlichen Zeit vollendet wird, widerſpricht ſich auch nicht. Man muſs ſich nehmlich vorſtellen, daſs, ſo wie die Ruhe darin beſtehet, daſs ſich das Bewegliche in einem Theile des Raums mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit bewegt, die Bewegung darin beſtehet, daſs das Bewegliche in jedem unendlich kleinen Raum nur ein unendlich kleines Zeittheilchen hindurch gegenwärtig iſt, daher durchläuft es die unendliche Menge unendlich kleiner Theile des Raumes, die zuſammen eine endliche Gröſse ausmachen, in einer endlichen Zeit. So ſtimmt alles mit den Geſetzen unſers Erkenntniſsvermögens zuſammen. Uebrigens muſs man nicht vergeſſen, daſs dieſe unendliche Menge von Raumtheilchen, Zeittheilchen u. ſ. w. nicht etwas wirklich auſser uns vorhandenes, ſondern bloſs die aus dem Erkenntniſsvermögen entſpringenden, und den Erſcheinungen nothwendig zum Grunde liegenden Bedingungen ſind, unter welchen wir uns die Anſchauungen derſelben, durch die Vernunft, denken müſſen.

d. Der berühmte **Achilles** des Zeno von Elea *), oder derjenige Einwurf gegen die Bewegung, den man

*) *Cum tempus continuum ſit, parique modo inſinitum ſit, eodem inſinitatis iure, eisdemque partium diviſionibus ſibi mutuo reſpondebunt tempus et magnitudo.* **Canimbricenſes**, *in Ariſtot. Phyſic. lib. VI. cap. 9.*

) **Diogenes Laertius giebt den Zeno für den Erfinder dieſes Einwurfs an, ſagt aber doch, Phavorinus habe den Parmenides, und andere mehr, dafür angegeben. Ὁυτος και τον Ἀχιλλεα πρωτος λογον ἠρωτησε Φαβορινος δε φησι Παρμενιδην, και ἀλλους συχνους. *Diog. Laert. lib. IX.* **Zeno.**

für ſo unüberwindlich hielt, daſs man davon jeden unwiderleglichen Satz einer Schule ihren Achilles nannte. Achilles hieſs aber der Einwurf des Zeno, weil dieſer griechiſche Held, den Homer den ſchnellfüſſigen nennt, in demſelben zum Beiſpiel angeführt wird. Der Einwurf heiſst ſo: das allergeſchwindeſte Bewegliche kann das allerlangſamſte nicht erreichen, wenn dieſes beim Anfang der Bewegung, ſei es auch noch ſo wenig, voraus iſt *). Wir wollen ſetzen, eine Schildkröte habe zwanzig Schritte vor dem Achilles voraus, und der letzte ſei zwanzigmal ſo geſchwind als die erſtere. Während daſs nun Achilles zwanzig Schritte thut, legt die Schildkröte einen Schritt zurück, um welchen ſie dem Achilles alſo noch vor iſt. In der Zeit, daſs Achilles dieſen einen Schritt thut, legt die Schildkröte den 20ten Theil eines ſolchen Schritts zurück, und iſt nun dieſen Theil dem Achilles noch vor. In der Zeit, daſs Achilles dieſen 20ten Theil eines Schritts macht, legt die Schildkröte den 20ten Theil dieſes 20ten Theils, alſo $\frac{1}{400}$ eines Schritts zurück, und bleibt um denſelben voraus, und ſo fort ins Unendliche.

Antwort. Dieſer Einwurf beruhet wieder auf der Theilung der Linie, die der Körper durchläuft, ins Unendliche. Es heiſst weiter nichts, als wenn ich eine Linie, die aus 21 Theilen beſtehet, in zwei Theile theile, wovon der eine Theil aus 20 und der andre aus einem Theil beſtehet, ſo kann ich den letzten wieder in 20 Theile und einen Theil theilen, und den letztern wieder ſo, und ſo fort ins Unendliche, indem ich nie auf einen Theil komme, welcher nur noch 20 Theile enthielte. Oder allgemein, wenn ich eine Linie in zwei beliebige Theile theile, und den letztern Theil wieder in zwei beliebige Theile, und ſo fort, ſo erreiche ich dadurch nie das Ende der Li-

*) Προσκειται εν τουτο, ότι ουδε το ταχιςον τετραγωδημενον εν τω διωκειν το βραδυτερον. *Ariſt. Phyſ. lib. VI. c.* 9.

nie, welches die Natur der continuirlichen Gröfse ist. Dafs der Achilles die Schildkröte nicht einholt, liegt nehmlich darin, dafs Achilles immer nicht mehr als nur den Raum durchschreitet, den die Schildkröte zuletzt zurückgelegt hat; oder dafs man nicht ans Ende der Linie kömmt, liegt darin, dafs man sie theilt und nicht ganz nimmt.

e. Die Bewegung widerspricht sich selbst. Denn man nehme z. B. einen Tisch, der unbeweglich und etwa vier Ellen breit sei. Auf diesem Tische liege ein Stab, auch von vier Ellen Länge, so, dafs zwei Ellen des Stabes auf dem Tische liegen, und zwei Ellen über den Tisch wegragen, nach Abend zu. Die Seite des Tisches nach Morgen zu berühre etwa ein Stein, der auch vier Ellen lang sei. Der Stein bewege sich nun von Morgen nach Abend zu auf dem Tische, so, dafs er in einer halben Stunde zwei Ellen Raum auf dem Tische zurücklege, so wird er am Ende der halben Stunde den Stab berühren. Nun fange auch der hölzerne Stab an von Abend nach Morgen zu sich zu bewegen, so wird am Ende der zweiten halben Stunde der Stein, der in seiner Bewegung bleibt, die Abendseite des Tisches erreichen, und vier Ellen durchlaufen seyn, aber der Stab wird in der letzten halben Stunde alle Puncte des Steins berühren, der doch auch vier Ellen lang ist, folglich in der halben Stunde so viel Ellen durchlaufen, als der Stab in der ganzen Stunde, und zwar bei gleicher Bewegung, welches sich widerspricht.

Antwort: Aristoteles sagt ganz richtig, dies ist ein Trugschlufs; denn des Steins Bewegung wird auf einen Raum bezogen, der in Ruhe ist, nehmlich den Tisch, des Stabes Bewegung aber auf einen Raum, der in derselben, aber entgegengesetzten Bewegung ist. Folglich ist bei dem letztern die Bewegung nach den Endpuncten zwiefach, denn um so viel als sich der Stab gegen Morgen bewegt, bewegt sich der Stein gegen Abend, folglich mufs der eine in halb so viel Zeit des andern Endpunct erreichen, als in der er den Endpunct des Tisches erreichet, welcher ruhet.

Folgenden Einwurf macht unter andern Bayle gegen die Bewegung (Zeno von Elea G):

f. Wenn die Bewegung niemals anfangen kann, so ist sie auch nicht vorhanden, nun kann sie niemals anfangen, also u. s. w. Der Untersatz wird so bewiesen: Ein Körper kann nicht an zwei Orten zugleich seyn, nun könnte er niemals anfangen sich zu bewegen, ohne an unzähligen Orten zugleich zu seyn; denn so wie er fortrückte, wird er einen Theil berühren, der ins Unendliche theilbar ist, folglich u. s. w. Ueberdem ist es gewiss, dass von einer unendlichen Anzahl Theile keiner der erste seyn kann, weil sie sonst auf dieser Seite endlich seyn, würde; nun kann aber kein Theil den zweiten vor dem ersten berühren. Denn die Bewegung ist ein Seyn, das wesentlich auf einander folget, wovon nicht zwei Theile neben einander seyn können. Also kann die Bewegung niemals anfangen, wenn das Continuum unendlich theilbar ist, wie es ohne Zweifel auch ist, wenn es existirt. Aus eben dem Grunde kömmt eine Bewegung auch nie zu Ende. Ein Bewegliches, das auf einer schiefen Fläche herabläuft, kann niemals von der schiefen Fläche herabfallen; denn ehe es herabfiele, müsste es nothwendig den letzten Theil des Tisches erreichen, und wie wäre das möglich, da jeder Theil, den man für den letzten nehmen will, eine unendliche Menge derselben enthalten, und eine unendliche Anzahl kein letztes hat.

Antwort: Dieser Einwurf fällt wieder damit weg, dass die Zeit eben so wohl ins Unendliche theilbar ist, als der Raum. Bei einer Reihe, die auf beiden Seiten unendlich ist, kann allerdings kein Theil der erste und der letzte seyn. Aber eine Linie zwischen dem Anfange und dem Ende einer Bewegung ist nicht auf beiden Seiten unendlich lang, sondern sie hat zwei Endpuncte, zwischen welchen eine ins Unendliche theilbare Länge liegt. Die Bewegung fängt also bei dem einen Endpuncte an, und hört an dem andern auf. Wie sie aber auf ihrem Wege fortrückt, ohne an unzähligen Orten zugleich zu seyn, zeigt sich, wenn man sich erinnert, dass der Ort ein Punct oder eine Liniengrenze und folglich nicht weiter theilbar ist, und der Körper diese Puncte alle nach einander durchläuft, wie in c. gezeigt worden.

9. Bei Bewegungen, welche man als wirkliche erkennt, hat man folgende Umstände in Betrachtung zu ziehen.

I. Die veränderten Verhältnisse zu einem gegebenen Raum oder den zurückgelegten Weg;

II. die Richtung der Bewegung;

III. die Zeit;

IV. die Geschwindigkeit;

V. die Gröfse der Bewegung;

VI. die Arten der Bewegung.

Diese sechs Stücke machen den Gegenstand der Phoronomie oder reinen Bewegungslehre aus.

VII. Die Ursache der Bewegung; sie ist zum Theil der Gegenstand der Dynamik oder Lehre *a priori* von der Ursache der Bewegung durch Erfüllung des Raums oder ursprüngliche Kräfte der Materie, zum Theil der Gegenstand der Mechanik.

VIII. Die bewegte Masse; sie ist der Gegenstand der Mechanik, oder Lehre *a priori* von der Bewegung, die durch die bewegte Masse gewirkt wird.

IX. Die nothwendigen Erscheinungen bei der Bewegung; sie sind der Gegenstand der Phänomenologie, oder Lehre *a priori* von den nothwendigen Erscheinungen bei der Bewegung.

I.

Ueber die veränderten Verhältnisse zu einem gegebenen Raum, s. 1. f.

II.

Die Richtung (*directio*, *direction*) der Bewegung heifst die gerade Linie nach der Gegend zu, nach welcher ein bewegter Punct, entweder seinen ganzen Weg hindurch, oder an einer einzelnen Stelle desselben fortgeht. Wenn bei dem einfachsten Falle alle Puncte an dem Körper sich durchaus auf gleiche Weise bewegen, so braucht man nur die Bewegung eines einzi-

gen Puncts zu betrachten. Die durch Bewegung dieſes Puncts beſchriebene Linie heiſst dann der **Weg** oder die **Bahn** des bewegten Körpers. Iſt der Weg geradlinigt, oder wird er mit einerlei unveränderter Richtung beſchrieben, ſo giebt er ſelbſt die Richtung an. Ein im Kreiſe bewegter Körper verändert ſeine Richtung continuirlich (ohne einen Abſprung in dieſe Veränderung zu machen), ſo, daſs er bis zu ſeiner Rückkehr zum Puncte, von dem er ausging, alle in einer Fläche nur mögliche Richtungen eingeſchloſſen hat, und doch ſagt man: er bewege ſich immer in derſelben Richtung, z. B. der Planet von Abend gegen Morgen. Wir ſehen alſo, obige Definition der Richtung bedarf noch verſchiedener Einſchränkungen (N. 7). Es fragt ſich nehmlich, wenn ein im Kreiſe bewegter Körper ſich immer in derſelben Richtung bewegt, was iſt die **Seite**, nach der die Bewegung gerichtet iſt? Dieſe Frage iſt mit der verwandt: worauf beruhet der innere Unterſchied der Schnecken, die ſonſt ähnlich und ſogar gleich ſind, aber davon eine Species (Art) rechts, die andere links gewunden iſt? Gewöhnlich ſind nehmlich die Schneckenwindungen ſo, daſs ſie, wenn man die Spitze unterwärts und die Mündung nach oben gerichtet hält, dieſe letztere einem alsdann links zugekehrt iſt, und die Windungen von oben nach unten der ſcheinbaren Bewegung der Sonne gleich laufen. Einige wenige Arten haben von der Natur eine gegenſeitige Windung, und dann finden ſich auch, obſchon äuſserſt ſelten, unter andern gewöhnlich rechtsgewundenen Schneckenarten zuweilen völlig linksgewundene Miſsgeburten (*anfractibus ſiniſtris ſ. contrariis*) (ſ. **Chemnitz** Conchylien-Cabinet IX. B. I. Abth. von den Linksſchnecken. **Blumenbach** Handbuch der Naturgeſchichte IX. Abſchnitt. C. S. 445. 4. Aufl.). Eine ſolche linksgewundene Schneckenart iſt der *Perverſus* oder das **Linkshörnchen**, das ſich häufig an alten Weiden und andern Baumſtämmen findet (**Blumenbach**. l. c. 54, 5. 455). An den Küſten der Engliſchen Provinzen **Kent** und **Eſſex** findet man in den ſteilen Hügeln um **Harwich** das **linksgewundene Kinkhorn** (*Murex perverſus Lin. Mu-*

rex contrarius, *fossilis*), welches unter den lebenden Conchylien gar nicht angetroffen wird (de Luc physic. und moral. Briefe über die Geschichte der Erde und des Menschen. I. B. 5. Abth. 40. Br. S. 261). In Blumenbachs Abbildung naturhistorischer Gegenstände 2. Heft befinden sich unter Nro. 20. zwei solche linksgewundene Kinkhörner abgebildet, die bei dem Flecken Harwich, an der Küste von Essex gefunden worden. Worauf beruhet ferner der innere Unterschied des Windens der Schwerdtbohnen und des Hopfens, deren die erstern wie ein Pfropfenzieher, oder, wie die Seeleute es ausdrücken würden, wider die Sonne (Fig. 12, B), der andere mit der Sonne (Fig. 12, A) um ihre Stange laufen? ein Begriff, der sich zwar construiren (in der Anschauung darstellen) wie A. B, aber, als Begriff, sich nicht durch allgemeine Merkmale deutlich machen läſst. Es läſst sich der Unterschied beider Richtungen zwar mathematisch, d. i. in der Anschauung, aber nicht philosophisch, d. i. durch Begriffe deutlich machen. Selbst in den Dingen der Sinnenwelt macht es keinen Unterschied in den Folgen, ob die Richtung nach der einen oder nach der andern Art fortgehet. So hat man bei Leichenöffnungen Menschen gefunden, in denen alle Eingeweide in der Richtung liefen, die der gewöhnlichen entgegen gesetzt ist, z. B. das Herz und die Milz waren auf der rechten, die Leber auf der linken Seite, die gröſsere Herzkammer links, und die kleinere rechts gelagert. Die groſse Schlagader ging rechts über die Wirbelbeine hinunter, und die Hohlader stieg links durch die Leber in die Höhe; die Speiseröhre lag rechts und endigte sich auch allda in den Magen. Die erste Beugung der dünnen Därme, und die sigmaförmige Krümmung des Krümmdarms geschahe ebenfalls rechts. Dieses fand Heinrich Sampson in dem Leichnam eines 30jährigen Mannes, der immer gesund gewesen war, und auch schon einige Kinder gezeugt hatte. (*Transact. Philos. Tom.* 9. *No.* 107. *p.* 746. Wienerische Beyträge zur pract. Arzneykunde u. s. w. 2. Band. 5. Beobacht. medic. Seltenheiten. §. 305). Der Unterschied ist folglich hier nur mathematisch, obwohl innerlich (d. h. kein Verhältniſs zu andern Dingen),

aber nicht **phyſiſch**. Hiermit hängt nun der Unterſchied zwiſchen zwei Kreisbewegungen zuſammen, wovon die eine rechts, die andere links herumgehet, obwohl Kreisbewegungen nicht völlig einerlei mit Schneckenwindungen ſind (N. 7.). ſ. Raum.

III.

Von dem Begriff der Zeit, inſofern er zur Bewegung gehört, ſ. 6.; auch wird er in IV. zugleich mit dem Begriff der Geſchwindigkeit erörtert werden.

IV.

Die **Geſchwindigkeit** (*celeritas*, *velocitas*, *viteſſe*) der Bewegung heiſst die Gröſse des Verhältniſſes, in welchem die Gröſse der Bewegung zu der Gröſse der Zeit ſtehet, die der Körper zu dieſer Veränderung nöthig hat. Je gröſser nehmlich die Veränderung der äuſsern Verhältniſſe zu einem gegebenen Raume, z. B. der Raum iſt, den ein phyſiſcher Punct zurück legt, und je kleiner die Zeit iſt, die er dazu braucht, deſto gröſser iſt die Geſchwindigkeit. Eine Bewegung heiſst **geſchwinder** als eine andere, wenn bei ihr in eben derſelben Zeit ein längerer Raum, oder ebenderſelbe Raum in einer kürzern Zeit zurückgelegt wird. Doppelt ſo geſchwind nennt man eine Bewegung, wenn bei ihr in eben derſelben Zeit ein doppelter Raum oder eben derſelbe Raum in der Hälfte der Zeit durchlaufen wird. Daher iſt Geſchwindigkeit ein **relativer** Begriff, d. h. man kann nicht ſagen, wie geſchwind eine Bewegung, ſondern nur, wie vielmal ſie geſchwinder oder weniger geſchwind, als eine andere ſei. Nimmt man inzwiſchen eine bekannte Geſchwindigkeit zur Einheit an, ſo läſst ſich jede andere durch die Zahl ausdrücken, die eben ſo vielmal gröſser oder kleiner als 1 iſt, ſo vielmal die Geſchwindigkeit gröſser oder kleiner iſt, als die zur Einheit angenommene. Folglich hat die Geſchwindigkeit eine **Gröſse**.

Der Ausdruck **Geſchwindigkeit** bekommt aber im Gebrauche auch bisweilen eine hiervon abweichende Be-

deutung. Die Erde, ſagt man, dreht ſich geſchwinder um ihre Axe, als die Sonne, weil ſie es in kürzerer Zeit thut; die Sonne braucht nehmlich dazu $25\frac{1}{2}$ Tag, und die Erde noch nicht volle 24 Stunden. Dennoch iſt die Bewegung der Sonne viel geſchwinder, als die der Erde; denn die Erde hat 5400 geographiſche oder deutſche Meilen im Umkreiſe, folglich laufen in 24 Stunden oder einem Tage 5400 Meilen, nehmlich alle Puncte des Erdäquators vor einem gegebenen Punct im Raum vorbei; wenn man bloſs an die Umwälzung der Erde um ihre Axe denkt, und von ihrer jährlichen Bewegung abſtrahirt; die Sonne hingegen hat 611000 Meilen im Umkreiſe, folglich laufen bei ihrer Umwälzung um die Axe immer 23960 deutſche Meilen von ihrem Aequator in jedem Tage oder 24 Stunden vor einem gegebenen Puncte (ihres Himmelsaequators) vorbei; nimmt man folglich die Geſchwindigkeit der Erde zur Einheit an, ſo iſt die Sonne ſo vielmal geſchwinder als die Erde, ſo vielmal 5400 in 23960 enthalten iſt, d. h. beinahe $4\frac{1}{2}$ mal; da hingegen im vorigen Sinn die Erde $25\frac{1}{2}$ mal geſchwinder war als die Sonne. Und in der That bewegt ſich auch die Erde ſoviel ($25\frac{1}{2}$) mal ſchneller um ihre Axe, als die Sonne, indem derjenige Theil der Sonne, der um ihren Mittelpunct herum liegt und der Erde an Gröſse gleich iſt, auch nur in $25\frac{1}{2}$ Tagen herum kömmt, und alſo wirklich ſich ſo viel mal langſamer bewegt, als die Erde. Aber dennoch bewegt ſich jeder Punct im Aequator der Sonne wirklich $4\frac{1}{2}$ mal geſchwinder als jeder Punct des Erdaequators, weil der Umkreis der Sonne 113 mal gröſser als der Umkreis der Erde iſt; da ſie ſich nun $25\frac{1}{2}$ mal langſamer um die Axe drehet, als die Erde, ſo iſt doch noch immer jeder Punct ihres Aequators ſo viel mal geſchwinder denn jeder Punct des Erdäquators, als $25\frac{1}{2}$ in 113 enthalten iſt, nehmlich $4\frac{1}{2}$ mal.

Der Blutumlauf eines kleinen Vogels iſt viel geſchwinder, als der eines Menſchen, obgleich die ſtrömende Bewegung des Bluts im erſtern weniger Geſchwindigkeit hat, d. h. es läuft beim Vogel zwar langſamer in den Adern, aber es circulirt ſchneller, oder kömmt

geschwinder herum. Daher kann man die Geschwindigkeit, mit der ein Körper im Kreise herumkömmt, die circulirende, diejenige aber, mit der ein gewisser Punct seinen Ort verändert, und sich fortbewegt, die räumliche Geschwindigkeit nennen. So ist es auch bei den Bebungen elastischer Materien, z. B. den Saiten auf einem Clavier. Die Kürze der Zeit der Wiederkehr, es sei der circulirenden oder oscillirenden (der Kreis- oder Pendel-) Bewegung, macht den Grund dieses Sprachgebrauchs aus, welcher, wenn sonst nur die Mißsdeutung vermieden wird, auch nicht zu verwerfen ist. Denn diese bloße Vergrößerung der Eile in der Wiederkehr ohne Vergrößerung der räumlichen Geschwindigkeit hat ihre eigene und sehr erhebliche Wirkung in der Natur, worauf in dem Zirkellauf der Säfte der Thiere vielleicht noch nicht genug Rücksicht genommen worden.

In der Phoronomie (reinen Bewegungslehre) wird das Wort Geschwindigkeit bloß in räumlicher Bedeutung gebraucht, und mit C bezeichnet, so wie der Raum, den der Punct durchläuft, mit S, und die Zeit, die dazu nöthig ist, mit T. Daher ist die Regel $C = \frac{S}{T}$ d. h. die Größe der Geschwindigkeit kömmt heraus, wenn man die Größe des Raums, den der Punct durchläuft, mit der Größe der Zeit, die er dazu braucht, dividirt, z. B. wer 6 Meilen in 2 Stunden gehet, dessen Geschwindigkeit ist = 3, denn 6 mit 2 dividirt giebt 3 zum Quotienten. Das heißt, sie ist 3 mal so groß als die Geschwindigkeit dessen, der zu 6 Meilen 6 Stunden braucht oder in 2 Stunden 2 Meilen gehet; denn in beiden Fällen kömmt die Einheit heraus, deren die 3 drei enthält (N. 9.).

V.

Die Größe der Bewegung (*quantitas motus, quantité du mouvement*) beruhet auf der Zusammensetzung derselben aus einfachen Bewegungen. Weil nehmlich die Bewegung eine continuirliche Größe ist,

ſo iſt in ihr kein Theil denkbar, der nicht wieder Bewegung wäre. Nur iſt die Bewegung als ſolche eine intenſive Gröſse, das heiſst, die Theilbewegungen, woraus ſie beſtehet, ſind nicht, wie die Theile des Raums und der Zeit, auſser einander, ſondern in einander, wie die einfachen Theile des Lichts, die zuſammen das ſtarke Licht auf einer ebenen Fläche hervorbringen. Kant lehrt daher in einer Erklärung, was das heiſse, den Begriff einer zuſammengeſetzten Bewegung conſtruiren oder in der Anſchauung darſtellen. Es heiſst, ſagt er, eine Bewegung *a priori* in der Anſchauung darſtellen, ſo fern die Bewegung aus zweien oder mehreren gegebenen Bewegungen entſpringt, die in einem Beweglichen vereinigt ſind (N. 13.). Wenn ich mir nehmlich, vermittelſt meiner Einbildungskraft, vorſtelle, wie die Bewegung eines Beweglichen aus mehrern Bewegungen deſſelben, nach einerlei oder verſchiedenen Richtungen der Bewegung, zuſammengeſetzt ſeyn kann.

A. Die Phoronomie, oder reine Gröſsenlehre der Bewegung, betrachtet nun eben die Bewegung als eine Gröſse, und behandelt ſie mathematiſch, oder ſucht ſie auf Conſtruction zu bringen. Denn auf dieſer Conſtruction beruhet die Möglichkeit aller *a priori* erkannten Bewegung. Denn dadurch iſt eine Bewegung noch nicht möglich, daſs etwa in dem Begriff derſelben kein Widerſpruch zu finden iſt, dann wäre ſie bloſs denkbar, woraus aber nicht folgen würde, daſs uns auch eine ſolche Bewegung erſcheinen könnte. Aber können wir ſie *a priori* in der Anſchauung darſtellen, oder conſtruiren, ſo kann ſie uns erſcheinen, oder es kann eine ſolche Bewegung in der Natur geben, weil die Conſtruction *a priori* die Form aller Anſchauungen *a poſteriori*, folglich aller Erſcheinungen oder Gegenſtände der Anſchauung iſt. Die Phoronomie betrachtet ferner das, was ſich bewegt, bloſs als etwas Bewegliches, und abſtrahirt von allen übrigen Eigenſchaften, alſo auch von der Gröſse deſſelben. Sie beſtimmt alſo die Bewegungen allein als Gröſsen, ſowohl ihrer Richtung als Geſchwindigkeit nach, und zwar die Zuſammenſetzung derſelben *a priori*. Die Phoronomie abſtrahirt daher auch von den Urſachen der Bewegung,

den phyſiſchen Kräften. Aber die Theorie von den Urſachen der Bewegung gründet ſich auf die reinen Grundſätze der Zuſammenſetzung der Bewegung überhaupt. Daher hat Kant beide Theorien, die der reinen Bewegung als einfacher, und als zuſammengeſetzter Gröſse, von der Theorie derſelben als Wirkung einer Kraft ganz abgeſondert, und die letztere wieder in zwei verſchiedenen Wiſſenſchaften, der von der nothwendigen Beſchaffenheit der Bewegung als Wirkung der Beſchaffenheit des Beweglichen unter dem Namen der Dynamik, und als Wirkung eines Beweglichen auf das andere unter dem Namen der Mechanik vorgetragen (N. 14).

B. Folgendes iſt ein Grundſatz, d. i. ein Satz, deſſen Wahrheit durch die bloſse reine Anſchauung erkannt wird; oder, wenn man ſich die Sache durch die bloſse Einbildungskraft vorſtellt, ſo iſt es gar nicht möglich, ſie ſich anders vorzuſtellen. Es giebt dieſelbe Erſcheinung, bei jeder Bewegung, ob der Körper in Bewegung und der Raum, in dem er ſich beweget, in Ruhe iſt; oder ob der Körper in Ruhe, und der Raum, in dem er ſich befindet, in Bewegung iſt, nur mit gleicher Geſchwindigkeit, aber in entgegengeſetzter Richtung. Es werden hier aber alle Bewegungen als geradlinigt angenommen. Denn was die krummlinigte betrifft, ſo iſt es nicht in allen Stücken einerlei, ob ich den Körper (z. B. die Erde in ihrer täglichen Umdrehung) als bewegt, und den umgebenden Raum (den beſtirnten Himmel) als ruhig, oder dieſen als bewegt und jenen als ruhig anzuſehen befugt bin, wie ſich in der Folge zeigen wird. (N. 17). So giebt es alſo nach obigem Grundſatze einerlei Erſcheinung, ob z. B. ein Kahn, auf dem ich mich befinde, den Fluſs hinabfährt, oder ob beide Ufer mit ſamt dem Fluſſe mir entgegen kommen. In Anſehung der Phänomene (wenn ich nicht auf die Urſachen der Bewegung, ſondern nur auf die Veränderung der äuſsern Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum, d. i. die Bewegung

felbft fehe) ift es einerlei, welches von beiden ich als bewegt anfehe (N. 14).

VI.

Die Bewegung wird nun eingehteilt:

A. In Abficht auf die Gröfse *(Quantität)*, in einfache und zufammengefetzte.

B. In Abficht auf ihre beiden Befchaffenheiten (Qualitäten), Richtung und Gefchwindigkeit.

a) In Abficht auf Richtung, in drehende, fortfchreitende und bebende; die fortfchreitende aber wieder in den Raum erweiternde, und auf einen gewiffen Raum eingefchränkte, oder in fich zurückkehrende; die den Raum erweiternde aber wieder in die geradlinigte und krummlinigte; die in fich zurückkehrende aber in die circulirende und ofcillirende.

b) In Abficht auf Gefchwindigkeit, in gleichförmige und veränderte, die letztere wieder in befchleunigte oder verminderte, und beide in gleichförmig oder ungleichförmig befchleunigte oder verminderte.

C. In Abficht auf Verhältnifs (Relation), in abfolute und relative, in gemeinfchaftliche und eigene.

D. In Abficht auf Modalität, in fcheinbare und wirkliche.

Von diefen verfchiedenen Arten der Bewegung folgen hier umftändliche Nachrichten in alphabetifcher Ordnung.

Abfolute Bewegung, (*motus abfolutus*, *mouvement abfolu.*) Eine folche, bei der wir nur den bewegten Körper wahrnehmen könnten, aber nicht den Raum, in dem er fich bewegt. Wenn wir nehmlich eine Bewegung erfahren wollen, fo müffen wir zwei Gegenftände wahrnehmen, nehmlich einen Körper, der fich bewegt, und einen Raum, in dem er fich bewegt. Der letztere

mufs alſo materiell ſeyn; denn ich muſs gewahr werden können, daſs der Körper ſeine äuſsern Verhältniſſe zu ihm ändert, folglich muſs ich dieſen Raum ſelbſt, durch andere körperliche Gegenſtände, die ihn entweder einſchlieſsen oder ſonſt bezeichnen, wahrnehmen. Da nun eine Bewegung die Veränderung der äuſsern Verhältniſſe zu einem gegebenen Raume iſt, das Prädicat abſolut aber vorausſetzt, daſs bloſs die Bewegung des Körpers, ohne Rückſicht auf ſeine Verhältniſſe zu etwas auſser ihm, gemeint ſei; ſo hebt das Prädicat abſolut die Merkmale, äuſſere Verhältniſſe und gegebenen Raum, im Begriff Bewegung, auf; folglich wäre abſolute Bewegung die Veränderung eines Körpers in einem ſolchen Raume, der bloſs Bedingung der äuſsern Anſchauung iſt, und in welchem alle relativen Räume gedacht werden, der aber kein Gegenſtand der Erfahrung iſt. Daher iſt nun auch die abſolute Bewegung ſelbſt kein Gegenſtand der Erfahrung, ſondern ein bloſser leerer Gedanke, welcher dadurch entſtehet, daſs man durch logiſche Verneinung (Negation) der relativen Bewegung eine nicht relative oder abſolute Bewegung gegenüber ſtellt. Man ſtelle ſich vor, daſs es nur einen einzigen Weltkörper gäbe, und daſs wir uns auf demſelben befänden. Geſetzt, dieſer Weltkörper wäre wirklich in der ſchnellſten Bewegung, d. i. er wäre in dem Zuſtande, daſs wenn ein gegebener oder materieller Raum (ein ſolcher, der erfahren werden könnte,) vorhanden wäre, der Körper ſeine äuſsern Verhältniſſe gegen denſelben mit Schnelligkeit ändern würde; ſo könnten wir doch, ſo lange es an einem ſolchen durch andere Körper bezeichneten Raum fehlte, dieſe Bewegung nie erfahren. Ja die abſolute Bewegung ſelbſt iſt nicht einmal denkbar; denn daſs es uns ſo vorkömmt, als könnten wir ſie denken, rührt bloſs daher, weil wir uns in Gedanken einen Punct ſetzen, auf den der bewegte Körper zugehet, und einen andern, von dem er ſich entfernt, ja den Raum uns vorſtellen, den er verläſst, und den Raum, den er durchläuft, das alles ſind aber Bedingungen, die bei der abſoluten Bewegung wegfallen müſſen, weil ſie ſchon einen materiellen Raum bezeichnen, und die Bewegung dadurch relativ wird. Denn in einer abſoluten Bewegung würden

keine äuſsern Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum verändert. Worin beſtände denn alſo die abſolute Bewegung? Gehler, Phyſ. Wörterbuch, Art: abſolute Bewegung, ſagt: in der Veränderung des abſoluten Orts, oder dem Uebergange aus dem Raume, in welchem der Körper vorher war, in einen andern. Der abſolute Ort iſt ja aber ein ſolcher, der mit keinem andern verglichen, ſondern an und für ſich betrachtet wird; folglich iſt die Veränderung deſſelben nicht denkbar, weil ſie einen andern Ort vorausſetzt, der nicht der erſte iſt, alſo die Vergleichung beider Oerter, wodurch beide relativ werden. Die abſolute Bewegung iſt alſo gar keiner Wahrnehmung fähig, und alſo für uns nichts, wenn man auch einräumen wollte, es gäbe auſser uns einen abſoluten Raum; wir würden doch nur immer den relativen wahrnehmen. Bei der kritiſchen Behauptung aber, daſs der abſolute Raum nur Form *a priori* unſrer äuſsern Vorſtellungen iſt, oder daſs unſer Vorſtellungsvermögen ſo beſchaffen iſt, daſs wir die Objecte gewiſſer ſinnlicher Eindrücke, welche wir erhalten, in einen Ort auſser uns ſetzen müſſen, kann alle Bewegung nur im relativen Raume wahrgenommen werden, weil der abſolute Raum *a priori* iſt, und alſo nicht wahrgenommen werden kann. Der geometriſche Raum, den ein Körper einnimmt, iſt der, welcher in der Vorſtellung übrig bleibt, wenn ich den Körper wegdenke, und der alſo genau ſo groſs iſt, als der Körper ſelbſt. Dieſer Raum iſt nicht der abſolute Ort des Körpers, denn der Ort des Körpers iſt der Punct, von dem an ſeine Entfernung von jedem andern Körper gerechnet wird. Sondern der geometriſche Raum iſt gleichbedeutend mit dem abſoluten Raum, den der Körper einnimmt. Allein eine Bewegung aus dieſem Raum in einen andern hinein wäre nicht abſolute Bewegung, ſondern immer relativ, weil hier zwei Räume in Relation oder im Verhältniſſe gedacht werden. Folglich iſt die abſolute Bewegung ein leerer Gedanke. Und wenn Gehler ſagt, daſs wir mit der ganzen Erde ſtets in abſoluter Bewegung ſind, und die neueſten Entdeckungen der Sternkunde es wahrſcheinlich machen, daſs alle Weltkörper abſolute Bewegungen haben,

ob wir gleich dieselben gar nicht, oder doch erst nach langen Zeiten bemerken; so meint er damit relative Bewegungen in einem Raume, der als ruhig vorgestellt wird, weil uns über ihn hinaus kein mehr erweiterter und ihn einschliesender gegeben ist. So ist z. B. unser ganzes Sonnensystem in einer eigenen Bewegung, die man bisher gemuthmaßt hat, aber über die es keine Erfahrung gab, bis auch in den neuesten Zeiten Erfahrungen diese Bewegung zu bestätigen schienen. Gehler verwechselt nun den scheinbar ruhenden Raum, in welchem sich die Erde um die Sonne drehet, mit einem absoluten Raum, weil er ihn für einen Theil eines wirklich außer uns vorhandenen Weltraums ansiehet. Uebrigens folgt Gehler dem Sprachgebrauch aller bisherigen Physiker (N. 15.).

Alles, was uns in der Erfahrung gegeben ist, wird wahrgenommen und ist also beweglich, und vielleicht auch wirklich in Bewegung, da wir keine äußersten Grenzen möglicher Erfahrung kennen, sondern jeder Raum einen andern voraussetzt, in welchem er sich bewegt, ohne daß wir diese Bewegung von dem äußersten empirischen Raume, in dem sich alle übrigen Räume befinden, wahrnehmen können (N. 16).

Bebung, Zitterung (*motus tremulus*, *mouvement tremblant*). Die oscillirende oder reciprocirende Bewegung einer ihre Stelle nicht verändernden Materie. Die Zitterungen einer geschlagenen Glocke oder die Bebungen einer durch Schall in Bewegung gesetzten Luft sind eine solche Bewegung, die nicht fortschreitend ist, weil die Materie ihre Stelle nicht verändert, und doch schwankend, weil die Theile der Materie immer auf denselben Boden zurückkehren. Da sie nun auch nicht drehend ist, so muß sie beiden Bewegungen, der fortschreitenden und drehenden, coordinirt werden (N. 7.).

Beschleunigte Bewegung (*motus acceleratus*, *mouvement acceleré*). Bewegung eines Körpers, dessen Geschwindigkeit von Zeit zu Zeit sich so verändert, daß sie immer größer wird. Eine solche Bewegung entsteht, wenn in dem bewegten Körper eine Kraft noch

während der Bewegung zu wirken fortfährt, und ihm über die Gefchwindigkeit, die er von feiner vorigen Bewegung her beibehält, noch immer neue Gefchwindigkeit giebt. So wirkt die Schwere in die fallenden Körper. Man f. die Worte Befchleunigung, und im Fortgange diefes Artikels: gleichförmig-befchleunigte, ungleichförmig-befchleunigte Bewegung.

Circulirende Bewegung, Kreisbewegung (*motus circularis, mouvement circulaire*). Bewegung, welche eben denfelben Raum immer in derfelben Richtung zurücklegt. So durchlaufen die Erde, der Mond, die Planeten immer diefelbe elliptifche Laufbahn um die Sonne herum, und kommen immer wieder dahin, von wo fie ausgegangen waren, fo dafs ihre Laufbahn eine vollkommen gefchloffene Linie vorftellt. In derfelben Richtung, heifst hier, dafs die Bewegung immer nach derfelben Seite zugehet, nehmlich immer von Abend gegen Morgen (N. 6. 7.).

Drehende Bewegung (*motus rotationis, mouvement de rotation*). Bewegung, bei der nicht der Ort, aber wohl die Verhältniffe zu einem gegebenen Raume immer in derfelben Richtung verändert werden. So bemerken wir an der Sonne, dem Monde, den Planeten, Kometen, Fixfternen gemeinfchaftlichen täglichen Umlauf um den Himmel, von Morgen gegen Abend, und fchliefsen daraus auf eine drehende Bewegung der Erde, das heifst, auf eine immerfortdauernde Veränderung aller ihrer Verhältniffe zu den Puncten des Himmels, immer in derfelben entgegenftehenden Richtung, nehmlich von Abend gegen Morgen. Bei der drehenden Bewegung verändern, wie Wolf bemerkt (*Cosmologia generalis* §. 353), alle einzelnen Theile, aber nicht der ganze Körper, immer ihren Ort. Er hätte aber noch eine Einfchränkung hinzufetzen follen, nehmlich, alle einzelnen Theile, ausgenommen die Puncte, die in der Axe liegen, um die fich der Körper drehet (N. 6).

Eigne Bewegung (*motus proprius, mouvement propre*). Bewegung, welche ein Körper für

ſich allein, und nicht mit andern Körpern gemein hat, oder zu haben ſcheint. So bemerken wir an der Sonne, dem Monde, den Planeten und Kometen auſser ihrem täglichen Umlaufe um den Himmel, den ſie mit den Fixſternen gemein haben, noch eigne Bewegungen, mit welchen ſie ihre Stellen unter den Fixſternen von Zeit zu Zeit ändern.

Einfache Bewegung (*motus ſimplex*, *mouvement ſimple*). Bewegung, welche nicht als aus zwei oder mehrern Bewegungen zuſammengeſetzt betrachtet wird. Gemeiniglich bringt man in die Erklärung der einfachen und zuſammengeſetzten Bewegung ſchon den Begriff der Verknüpfung der Bewegungen durch phyſiſche Urſachen d. i. Kräfte. Allein die Grundſätze der Zuſammenſetzung der Bewegung laſſen ſich rein mathematiſch vortragen, ſo daſs die Bewegung bloſs als Gröſse betrachtet wird. Daher erfordert es die Gründlichkeit, den Begriff der einfachen und zuſammengeſetzten Bewegung rein phoronomiſch, ohne alle Rückſicht auf Kräfte, zu erklären. Die Mechanik mag dann zeigen, daſs ſolche Bewegungen auch phyſiſch möglich ſind. Gehler ſagt (Art. Bewegung, einfache), die einfache Bewegung ſei eine ſolche, welche entweder nur von einer einzigen Kraft, oder von mehreren, welche nach einerlei oder nach geradlinigt entgegengeſetzten Richtungen wirken, hervorgebracht wird. Allein ſobald mehrere Kräfte nach einerlei Richtung wirken, ſo iſt ja die Bewegung aus allen den Bewegungen zuſammengeſetzt, welche durch jede einzelne Kraft hervorgebracht werden. Und ſind die Bewegungen in derſelben geraden Linie, nur entgegengeſetzt, ſo machen ſie ebenfalls zuſammen eine zuſammengeſetzte Bewegung und keine einfache aus. Der Fall der Körper, welcher durch die Schwere bewirkt wird, der Lauf eines Wagens, den mehrere Pferde nach einerlei Richtung ziehen, und das Aufſteigen eines lothrecht in die Höhe geworfenen Körpers, wo die Schwere der Richtung des Wurfs geradlinigt entgegen wirkt, iſt nicht einfache, ſondern zuſammengeſetzte Bewegung. Denn die

Schwere setzt bei dem Falle des Körpers jeden Augenblick eine neue Bewegung hinzu, und nimmt bei dem Aufsteigen desselben jeden Augenblick einen Theil der Bewegung hinweg; und die Bewegung eines Wagens ist aus so viel Bewegungen zusammengesetzt, als Pferde vorgespannt sind, die ihn ziehen. Auf die Physik hat es zwar eben keinen nachtheiligen Einfluss, dass man bisher alle geradlinigte Bewegung als einfache vorstellte, aber wohl auf das Princip der Eintheilung einer rein philosophischen Wissenschaft. Man konnte auf diese Art nicht wohl die Grössenlehre der Bewegung (Phoronomie) nach ihren Theilen *a priori* einsehen lernen, welches doch in mancher Absicht auch seinen Nutzen hat (N. 29. f.). Dieser Nutzen zeigt sich in der Transscendentalphilosophie, s. zusammengesetzte Bewegung.

Erweiternde, den Raum erweiternde Bewegung (*motus spatium extendens*, *mouvement qui etend l'espace*). Bewegung, welche fortschreitet, ohne zurückzukehren. So schiesst eine Sternschnuppe fort, bis sie erlischt. Diese Bewegung ist entweder die geradlinigte den Raum erweiternde Bewegung (*motus spatium extendens rectilineus*), wenn die Bewegung nach einerlei Richtung fortschreitet, wie der Lauf einer Kugel auf dem Billard, wenn sie kein Hinderniss antrifft; oder die krummlinigte den Raum erweiternde Bewegung, (*motus spatium extendens curuilineus*), wenn die Bewegung jeden Augenblick die Richtung verändert, ohne in sich zurück zu kehren, wie der parabolische Flug einer Kanonenkugel (N. 6), s. fortschreitende Bewegung.

Fortschreitende Bewegung (*motus progrediens*, *mouvement progressif*). Bewegung, welche den Ort des sich bewegenden Körpers verändert. So schreitet die Erde auf ihrer Laufbahn fort. Die fortschreitende Bewegung ist aber entweder den Raum erweiternd, s. erweiternde Bewegung, oder auf einen gegebenen Raum eingeschränkt (*motus in dato spatio coarctatus*, *mouvement restreint à un espace donné*). Das letztere ist sie, wenn die Bewegung aus einem gewissen Raume nicht

herausſchreitet, z. B. die Erde bloſs auf ihrer Laufbahn betrachtet. Eine ſolche Bewegung kehrt immer in ſich zurück, und iſt entweder circulirend, oder oſcillirend, ſ. circulirende und oſcillirende Bewegung (N. 6.).

Gemeinſchaftliche, gemeine Bewegung (*motus communis, mouvement commun*). Bewegung, welche ein Körper mit andern gemein hat oder zu haben ſcheint. So ſcheinen alle himmliſchen Körper den 24ſtündigen Umlauf um den Himmel mit einander gemein zu haben, welcher daher ihre gemeine Bewegung, auch die tägliche oder erſte Bewegung (*motus diurnus ſ. primus, mouvement diurne*) genannt wird. Wer ohne Schwanken in einem Kahn fortfährt, hat mit den neben ihm im Kahne befindlichen Perſonen und Gegenſtänden eine gemeinſchaftliche Bewegung. Körper, die eine gemeinſchaftliche Bewegung haben, verändern dabei ihre Lage gegen einander nicht, oder ſind in relativer Ruhe, wenn nicht eigne Bewegungen hinzukommen.

Geradlinigte Bewegung (*motus rectilineus, mouvement rectiligne*). Bewegung, wobei der zurückgelegte Weg eine gerade Linie iſt. Alle einfachen Bewegungen ſind geradlinigt; aber auch zuſammengeſetzte Bewegungen ſind geradlinigt, wenn ſie entweder nach derſelben oder nach entgegengeſetzter Richtung fortſchreiten, oder auch, wenn ſie nach Richtungen fortgehen, die einen Winkel einſchlieſsen, und der Gröſse nach unverändert bleiben, ſ. zuſammengeſetzte Bewegung.

Gleichförmige Bewegung (*motus uniformis ſ. aequabilis, mouvement uniforme*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit immer gleich bleibt, oder der in gleichen Zeiten immer gleiche Wege zurücklegt. So ſoll der Zeiger einer richtigen Uhr jede Stunde, Minute, Secunde u. ſ. w. gleich weit gehen, oder ſeine Bewegung ſoll gleichförmig ſeyn, immer mit gleicher Geſchwindigkeit geſchehen. Ein einmal in Bewegung geſetzter Körper wird, wenn weiter nichts

auf ihn wirkt, feine einmal erhaltene Bewegung gleichförmig fortfetzen, f. Gefchwindigkeit.

Gleichförmig - befchleunigte Bewegung (*motus uniformiter acceleratus*, *aequabiliter acceleratus*, *mouvement egalement acceleré*). Bewegung eines Körpers, deffen Gefchwindigkeit in gleichen Zeiten gleich ftark zunimmt *). Eine folche Bewegung entfteht, wenn eine unveränderliche Kraft auf den fchon bewegten Körper zu wirken fortfährt, und ihm in gleichen Zeiten immer gleiche Zufätze zu feiner Gefchwindigkeit giebt, wie die Schwere dem fallenden Körper, f. Befchleunigung.

Gleichförmig - verminderte Bewegung (*motus uniformiter retardatus*, *aequabiliter retardatus*, *mouvement egalement retardé*). Bewegung eines Körpers, deffen Gefchwindigkeit in gleichen Zeiten gleich ftark abnimmt. Eine folche Bewegung entfteht, wenn eine unveränderliche Kraft dem bewegten Körper entgegen wirkt, und ihm in gleichen Zeiten immer gleich viel von feiner Gefchwindigkeit benimmt, bis diefelbe endlich ganz erfchöpft ift, und der Körper ftill fteht. So wird die Bewegung eines lothrecht in die Höhe geworfenen Steins von der Schwere gleichförmig vermindert.

Krummlinigte Bewegung (*motus curvilineus*, *mouvement curviligne*, *ou en ligne courbe*). Bewegung, wo der zurückgelegte Weg eine krumme Linie ift. Da ein einmal bewegter Körper feine erlangte Bewegung ftets geradlinigt fortfetzt, f. Trägheit, fo kann eine krummlinigte Bewegung nicht anders entftehen, als wenn eine andre Kraft den Körper ftets aus feiner vorigen Richtung bringt. Daher gehören die krummlinigten Bewegungen ftets zu den zu-

*) So erklärt fie Galilei, *Dial. 3. de motu, qui a quiete recedens, aequalia celeritatis momenta aequalibus temporibus acquirit.*

ſammengeſetzten, ſ. zuſammengeſetzte Bewegung (N. 6.).

Oſcillirende, ſchwankende, reciprocirende Bewegung (*motus retrogradus*, *mouvement rétrograde*). Bewegung, welche eben denſelben Raum immer wechſelsweiſe in entgegengeſetzter Richtung zurücklegt. Eine ſolche Bewegung macht der Pendul einer Wanduhr. Die Bewegung iſt in ſich zurückkehrend, aber nicht in einer geſchloſſenen Linie, wie die circulirende Bewegung, ſondern ſie beſchreibt ein Stück einer geraden Linie, oder auch einen Bogen, von deſſen Ende ſie wieder in demſelben Bogen zurückkehrt, bis ans andre Ende deſſelben, und ſo wechſelsweiſe fort. Wenn alſo die Linſe des Pendels (Fig. 13) von A nach C und dann wieder von C nach A und ſo fort geht, ſo macht ſie ihre ſchwankende Bewegung (N. 6.).

Relative Bewegung (*motus relativus*, *mouvement relatif*). Bewegung, die ſich auf einen gegebenen oder materiellen Raum bezieht. Dieſer Raum, der ein Gegenſtand der Erfahrung iſt, kann nun wieder als ruhig oder als bewegt vorgeſtellt werden. Dieſe Bewegung iſt die einzige, die wir uns vorſtellen können, und der Begriff der abſoluten Bewegung entſtehet bloſs dadurch, daſs das Prädicat relativ von dem Subject Bewegung logiſch verneint wird. Die abſolute Bewegung iſt nehmlich diejenige Bewegung, welche nicht relativ iſt, oder ſich auf einen nicht gegebenen oder abſoluten Raum bezieht. Dieſer Begriff iſt aber leer, oder man kann ſich gar kein ihm entſprechendes Object vorſtellen, ſondern verwechſelt höchſtens, wenn man glaubt, man ſtelle ſich die abſolute Bewegung vor, den relativen Raum mit dem abſoluten. Geſetzt, ich bin in der Cajüte eines Schiffs, und alſo von den vier Wänden derſelben eingeſchloſſen, ſo werde ich mir die Cajüte als in Ruhe vorſtellen, wenn das Schiff nicht ſchwankt, wenn alſo eine Kugel ſich auf einem Tiſch in der Cajüte bewegt, ſo werde ich mir die Cajüte als in Ruhe und die Kugel in Bewegung vorſtellen, und nicht umgekehrt, weil ich keinen

Raum weiter wahrnehme, der die Cajüte umgiebt, und in dem die Cajüte in Bewegung seyn könnte. Stehe ich aber auf dem Verdecke des Schiffs, und werde gewahr, dafs ein Vogel über das Schiff wegfliegt, so giebt es mir einerlei Erscheinung, ob der Vogel über dem Schiffe ruhend schwebt, und das Schiff unter ihm wegeilt, oder ob das Schiff ruhet, und der Vogel in entgegengesetzter Bewegung, aber mit gleicher Geschwindigkeit über das Schiff wegfliegt, weil ich nehmlich nun einen materiellen Raum um das Schiff her wahrnehme, nehmlich den, welchen der Vogel bezeichnet. Eben so giebt es einerlei Erscheinung, ob ich das Schiff als ruhig, und das Ufer des Flusses als in Bewegung ansehe, oder umgekehrt. Wenn ich mir nun einen empirisch gegebenen Raum vorstelle, der noch so grofs ist, z. B. bis jenseit der entferntesten Sterne, die wir wahrnehmen, so ist doch von demselben schlechterdings nicht auszumachen, ob er in einem andern Raume, der ihn umgiebt, in Bewegung sei oder nicht. Daher nun mufs es für die Erfahrung und jede Folge aus der Erfahrung (wenn wir nehmlich nicht auf die Ursachen der Bewegung sehen, als wovon die Phoronomie abstrahirt,) einerlei seyn, ob ich einen Körper in diesem Raume als bewegt, oder ob ich ihn als ruhig und den Raum als in entgegengesetzter Richtung und mit gleicher Geschwindigkeit bewegt, ansehen will. Es giebt völlig identische Begriffe einer geradlinigten Bewegung (oder solche, die kein einziges Erfahrungsmerkmal haben, durch welches sie unterschieden werden könnten,) ob ich die Bewegung und Geschwindigkeit dem Körper, oder die entgegengesetzte Bewegung und die nehmliche Geschwindigkeit dem Raume, in dem sich der Körper befindet, beilege, da wir jeden solchen Raum als empirisch, folglich beweglich betrachten müssen, indem der absolute oder unbewegliche Raum für alle mögliche Erfahrung nichts ist (N. 15).

Wenn ich nun einen Körper in Bewegung wahrnehme, so kann ich die gegebene Geschwindigkeit entweder dem Körper, oder in entgegengesetzter Richtung dem Raume, oder einen Theil der Geschwindigkeit dem

Körper und einen Theil dem Raum in entgegengesetzter Richtung beilegen, in allen drei Fällen bleibt die Erfahrung die nehmliche. In der Phoronomie also, in der nur das Verhältniss betrachtet wird, in welchem der Körper und der Raum, in dem der Körper sich befindet, zu einander stehen, in der also von aller Ursache der Bewegung abstrahirt wird, ist es ganz einerlei, wie viel Geschwindigkeit von der gegebenen Bewegung ich dem Körper oder dem Raume beilege. In der Mechanik, wo es auf die Ursachen der Bewegung ankömmt, ist dieses nicht einerlei, weil ich da dem Gegenstande die Bewegung beilegen muss, bei dem sie als nothwendige Wirkung ihrer Ursache betrachtet wird (N. 16.).

Gemeinschaftlich bewegte Körper ändern ihre Lage gegen einander nicht, sind also in relativer Ruhe gegen einander, aber sie sind darum nicht in absoluter Bewegung, sondern in gemeinschaftlicher relativer Bewegung gegen andre sie umgebende Körper, d. i. einen materiellen Raum, der sie einschliesst. Geht ein Körper Fig. 1. von A nach C, indem ein anderer von A nach B geht, so sind das nicht absolute, sondern relative Bewegungen durch die Räume AC und AB, obwohl die relative Bewegung des ersten gegen den zweiten nur durch BC gegangen ist; denn die Bewegungen durch AC und AB könnten nicht wahrgenommen werden, wenn sie nicht in Relation gegen die Puncte C und B betrachtet werden, wodurch sie eben relativ und nicht absolut sind. Nach der bisher gewöhnlich gewesenen Vorstellung betrachtete man aber die relative Bewegung als eine solche, bei der der relative Raum unbewegt sei.

Scheinbare Bewegung (*motus apparens, mouvement apparent*). Bewegung, wie sie dem Auge aus gewissen Gesichtspuncten erscheint. Der bei der Bewegung (Fig. 14.) durch AB beschriebene Raum erscheint dem Auge unter dem Winkel RAM. So lange sich nicht gewisse aus Nebenumständen gezogene Urtheile der Seele über wahre Grösse und Entfernung mit einmischen, so lange beurtheilt man auch die Linie RM blos nach

der Gröſse dieſes Winkels, die aber zugleich von den Entfernungen AR und AM abhängt. Bemerkt man nichts davon, daſs M weiter vom Auge liegt, als R, ſo wird der Körper durch einen Bogen, wie RB, zu gehen ſcheinen, indem er in der That durch RM gehet. Die Bewegung durch RB iſt dann eine ſcheinbare Bewegung.

Ungleichförmige Bewegung, ſ. veränderte Bewegung.

Ungleichförmig beſchleunigte Bewegung (*motus inaequabiliter acceleratus*, *mouvement inégalement acceleré*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit zunimmt, doch nicht in gleichen Zeiten mit gleicher Gröſse. Eine ſolche Bewegung entſteht mechaniſch, wenn in den bewegten Körper eine veränderliche Kraft wirkt, die ſeiner Geſchwindigkeit von Zeit zu Zeit ſtärkere oder ſchwächere Zuſätze giebt; phoronomiſch, wenn zu ungleichen Zeiten, der Gröſse nach, mögliche neue Bewegungen nach derſelben Richtung zu einer Bewegung hinzugeſetzt werden, oder ſie wird der gleichförmig beſchleunigten entgegengeſetzt, ſ. beſchleunigte Bewegung, veränderte Bewegung.

Ungleichförmig verminderte Bewegung (*motus inaequabiliter retardatus*, *mouvement inégalement retardé*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit zu gleichen Zeiten ungleich abnimmt. Eine ſolche Bewegung entſteht mechaniſch, wenn eine veränderliche Kraft der Bewegung eines Körpers ganz oder zum Theil entgegen wirkt, und ſeiner Geſchwindigkeit von Zeit zu Zeit mehr oder weniger wegnimmt; phoronomiſch, wenn zu Zeiten ungleiche entgegengeſetzte Bewegungen mit einer Bewegung verbunden werden. So bewegen ſich die Planeten in dem Theile ihrer Bahn, in welchem ſie ſich von der Sonne entfernen, wo die Gravitation ihre Bewegung zuerſt ſtärker, dann ſchwächer vermindert.

Veränderte oder ungleichförmige Bewegung (*motus variatus ſ. inaequabilis*, *mouvement va-*

rie). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit nicht immer gleich iſt. Sie wird der gleichförmigen entgegen geſetzt, und in beſchleunigte und verminderte abgetheilt, ſ. beſchleunigte Bewegung, verminderte Bewegung.

Verminderte Bewegung (*motus retardatus*, *mouvement retardé*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit von Zeit zu Zeit geringer wird, oder von der Theile nach und nach hinweggenommen werden. Solche Bewegungen entſtehen mechaniſch, wenn dem bewegten Körper eine oder mehrere Kräfte ganz oder zum Theil entgegenwirken, die ihm an gewiſſen Stellen des Weges einen Theil ſeiner Bewegung wegnehmen; oder phoronomiſch, wenn gleiche entgegengeſetzte Bewegungen mit ihm verbunden werden. So wirkt die Schwere einem aufwärts geworfenen Körper entgegen. Dieſe Verminderungen ſind alſo negative Beſchleunigungen, ſo wie die Beſchleunigungen negative Verminderungen. Man ſ. die Worte Beſchleunigung, gleichförmig verminderte Bewegung, ungleichförmig verminderte Bewegung.

Wirkliche, wahre Bewegung (*motus verus*, *mouvement réel*). Der Name zeigt ſeine Bedeutung ſelbſt; man ſetzt nehmlich die wahre Bewegung durch den Raum RM Fig. 14. der ſcheinbaren durch den Bogen RB entgegen.

Zurückkehrende Bewegung, in ſich, (*motus revertens*, *mouvement revenant*). Wenn eine Bewegung entweder eine krumme Linie beſchreibt, die ſich ſchlieſst, z. B einen Cirkel oder eine Ellipſe, oder wenn ſie auf ihrem Wege bis zu einem gewiſſen Punct kömmt, und dann denſelben Weg zurückmacht, ſo heiſst das eine zurückkehrende Bewegung. Die erſte iſt diejenige zurückkehrende Bewegung, die man die circulirende heiſst, die andere die oſcillirende, ſ. circulirende Bewegung, oſcillirende Bewegung.

Zusammengesetzte Bewegung (*motus compositus, mouvement composé*). Aus der Vorstellung der Bewegung eines Puncts als einerlei mit zwei oder mehrern Bewegungen desselben zusammen verbunden, entsteht die Vorstellung der zusammengesetzten Bewegung. Dies ist die phoronomische Vorstellung. Mechanisch läſst sich die zusammengesetzte Bewegung auch so erklären: sie ist Bewegung eines Körpers, der von zwei oder mehrern Kräften zugleich getrieben wird. Die Richtungen mögen übrigens seyn wie sie wollen. Denn wenn sie auch in eine und dieselbe gerade Linie fallen, welches nach der bisher gewöhnlichen Vorstellung eine einfache Bewegung gab, so ist die Bewegung dennoch als Gröſse zusammengesetzt, und es sind ja auch zusammengesetzte Wirkungen mehrerer Kräfte, obgleich die Linien, nach deren Richtungen die Kräfte wirken, auf einander fallen.

Ich kann mir z. B. vorstellen, ein Punct werde von Morgen gegen Abend zu getrieben, durch eine andere Kraft aber von Abend nach Morgen zu bewegt, so hat er zwei entgegengesetzte Bewegungen, aus welchen eine zusammengesetzte Bewegung (*motus compositus, mouvement composé*) entsteht, welche in dem Ueberschuſs der einen Bewegung über die andere besteht (N. 17.).

In der Phoronomie wird bloſs von der Bewegung des Beweglichen (der Materie) gehandelt. Diese Bewegung ist also die Bestimmung eines Objects, nehmlich des Beweglichen. Allein ich kann auch die Bewegung als Handlung eines Subjects betrachten. Und diese ist das, was auch Beschreibung eines Raums heiſst. Sie bestehet darin, daſs meine Einbildungskraft nach und nach den Raum selbst erzeugt, z. B. wenn der Geometer in Gedanken ein Parallelogramm oder längliches Viereck sich um seine eine Seite, die als fest und unbeweglich gedacht wird, herumdrehen läſst, so erzeugt er denjenigen Raum, welcher ein Cylinder heiſst; oder wenn er sich vorstellt, daſs ein Punct sich fortbewegt, so wird eine Linie erzeugt (C. 154. f. 155 *). Da nun in der Phoronomie von jeder Beschaf-

fenheit des Beweglichen, alſo auch von ſeiner Gröſse und Geſtalt abſtrahirt wird, ſo iſt die Bewegung deſſelben ganz einerlei mit der Vorſtellung des Geometers von Fortbewegung eines Puncts, oder Beſchreibung eines Raums; nur abſtrahirt der Geometer von der Zeit, in der ſich der Punct fortbewegt, oder von der Geſchwindigkeit deſſelben. Die Phoronomie iſt alſo die reine Gröſsenlehre oder Mathematik (*matheſis*) der Bewegung, indem ſie die Gröſse der Bewegung ordentlich, durch die Beſchreibung des Raums vermittelſt eines Puncts, der ihn in einer gegebenen Zeit beſchreibt, conſtruirt, oder ſinnlich darſtellt, welches das Eigenthümliche der Mathematik iſt. Die Gröſse der Bewegung heiſst die Erzeugung der Vorſtellung derſelben durch die Zuſammenſetzung des Gleichartigen, ſ. Gröſse. Nun iſt aber in der Bewegung nichts gleichartig als die Elemente der Bewegung, Raum, Zeit, Richtung und Veränderung der äuſsern Verhältniſſe, welches immer wieder Bewegung giebt, alſo iſt die Gröſse der Bewegung die Vorſtellung von der Zuſammenſetzung derſelben aus andern Bewegungen, und folglich die Phoronomie die Lehre von der Zuſammenſetzung der Bewegung eines Puncts nach ihrer Richtung und Geſchwindigkeit aus mehrern Bewegungen. Das heiſst, die Phoronomie iſt die Wiſſenſchaft davon, wie man ſich eine einzige Bewegung eines Puncts ſo vorſtellen kann, daſs ſie aus zwei oder mehreren Bewegungen nach verſchiedenen Richtungen und mit verſchiedener Geſchwindigkeit zuſammengeſetzt ſei. Es iſt hier nicht die Rede davon, daſs etwa mehrere Bewegungen die Urſache einer gewiſſen Bewegung ſind, ſondern daſs ein Punct mehrere Bewegungen zugleich habe, die zuſammen als Eine vorgeſtellt werden, ſo daſs ſie als Theile zuſammen mit dieſer Einen einerlei ſind. Will man nun eine Bewegung finden, die aus einer beliebigen Anzahl Bewegungen zuſammengeſetzt ſei, ſo darf man nur, wie bei aller Zuſammenſetzung zur Erzeugung der Gröſsen, zuerſt diejenige Bewegung ſuchen, die aus zwei gegebenen zuſammengeſetzt iſt, dann dieſe wieder mit einer dritten verbinden u. ſ. f. bis man alle einzelne Bewegun-

gen mit einander verbunden, und so die verlangte zusammengesetzte Bewegung erzeugt hat. So läſst sich also die Lehre von Zusammensetzung aller Bewegungen auf die von der Zusammensetzung zweier Bewegungen zurückführen. Zwei Bewegungen eines und desselben Puncts, die zugleich an demselben angetroffen werden, können auf zweifache Weise unterschieden seyn; nehmlich

α. sie geschehen entweder in einer und derselben Linie oder in verschiedenen Linien. Aus dem Zusammenkommen mehrerer Bewegungen, deren Richtungen Winkel mit einander machen, entsteht also nicht allein (wie man gewöhnlich sagt) zusammengesetzte Bewegung, sondern nur eine der beiden angegebenen Arten, nehmlich die letztere, die aus Bewegungen des Puncts in verschiedenen Linien zusammengesetzt ist. Aber es giebt noch eine Art zusammengesetzter Bewegung, nehmlich die, wenn mehrere Bewegungen eines und desselben Puncts alle in einer und derselben Linie geschehen, und diese ist wieder der Richtung nach unterschieden, nehmlich

β. die Bewegungen geschehen entweder nach entgegengesetzter oder nach einerlei Richtung. Die Länge der Linien, welche der Punct bei diesen Bewegungen durchläuft, verhalten sich zu einander wie die Geschwindigkeiten weil die Bewegungen alle in gleichen Zeiten geschehen.

Hieraus entstehen also dreierlei Arten von Verbindungen zweier Bewegungen mit einander.

A. Die Verbindung zweier Bewegungen in einer und derselben Linie und Richtung zu Einer Bewegung in derselben Linie.

B. Die Verbindung zweier Bewegungen in einer und derselben Linie, aber von entgegengesetzter Richtung, zu Einer Bewegung in derselben Linie.

C. Die Verbindung zweier Bewegungen in zwei verschiedenen Linien, die einen Winkel einschlief-

ſen zu Einer Bewegung in einer dritten Linie; dieſe letztere Bewegung nannte man bisher allein zuſammengeſetzte Bewegung (N. 18. f.).

Lehrſatz. Die Zuſammenſetzung zweier Bewegungen eines und deſſelben Puncts zu Einer Bewegung kann man ſich nur dadurch denken, daſs man ſich die eine Bewegung als Bewegung des Puncts im abſoluten Raum, die andere als Bewegung des relativen Raums mit der nehmlichen Geſchwindigkeit, aber entgegengeſetzter Richtung vorſtellt (N. 20.).

Vorerinnerung zum Beweis. Die Bewegung eines Puncts kann wohl im abſoluten Raum vorgeſtellt, aber nicht erfahren werden; hier iſt die Rede von der Conſtruction oder reinen ſinnlichen Darſtellung der Zuſammenſetzung der Bewegung. Es giebt aber vorſtehende drei Fälle der Zuſammenſetzung, folglich muſs der Lehrſatz für jeden Fall bewieſen werden.

Beweis 1. Fall. Eine Bewegung in einer und derſelben Linie und Richtung enthalte zwei Bewegungen von der Geſchwindigkeit AB und ab Fig. 15, indem ſich bei gleicher Zeit die Geſchwindigkeiten zu einander verhalten, wie die Wege oder Linien, d. h. die Gröſse der Geſchwindigkeiten ſoll durch die Länge der Linien ausgedrückt werden, welche die beweglichen Puncte in gleichen Zeiten durchlaufen. Beide Bewegungen ſollen indeſſen für diesmal von gleicher Geſchwindigkeit ſeyn; daher iſt auch die Linie AB ſo lang als die Linie ab, oder AB = ab, beide Geſchwindigkeiten können nun in derſelben Linie oder demſelben Raum (es ſei nun der abſolute oder der relative) an demſelben Punct nicht zugleich vorgeſtellt werden. Denn die Linien AB und ab, welche die Geſchwindigkeit bezeichnen, ſind eigentlich die Räume, welche in gleichen Zeiten durchlaufen werden. Wollte man nun die Geſchwindigkeit zuſammenſetzen, ſo würde AB und ab, welches ſo groſs iſt als BC, (ab = BC), zuſammengeſetzt werden, mithin AC als die Summe beider Räume, die Summe beider Geſchwindigkeiten ausdrücken müſſen. Aber die Theile AB und AC ſtellen, jede für ſich,

nicht eine Gefchwindigkeit fo grofs als ab vor, denn es find Räume, die, nicht in gleichen Zeiten, fondern nach einander zurückgelegt werden. Alfo ftellt die doppelte Linie AC, die in derfelben Zeit zurückgelegt wird, in welcher die Linie ab zurückgelegt wird, nicht die zwiefache Gefchwindigkeit der Linie ab vor, welches doch verlangt wird. Folglich kann man die Zufammenfetzung zweier Bewegungen zu Einer in demfelben Raume nicht anfchaulich darftellen oder conftruiren (N. 20).

Man ftelle fich hingegen in einem unbeweglichen Raume die unbewegliche Linie AC vor, auf diefer Linie eine bewegliche Linie AC als eine Linie, die zum beweglichen oder relativen Raume gehört, der fich mit famt der Linie AC im abfoluten bewegen kann, und endlich einen beweglichen Punct A, der fich im abfoluten Raume und damit auch im relativen bewegt, und zwar mit der Gefchwindigkeit AB, fo kömmt diefer Punct nach B im abfoluten Raum. Man ftelle fich nun vor, dafs fich, in eben der Zeit, der relative Raum oder die Linie AC felbft, mit der Gefchwindigkeit ab, die fo grofs ift als AB, in entgegengefetzter Richtung CA bewegte; da nun CB fo grofs ift als ab, fo hat diefe entgegengefetzte Bewegung der Linie eben denfelben Erfolg, als wenn fich der Punct A in eben der Gefchwindigkeit in der Richtung AC bewegte (f. den Grundfatz V B). Der Punct durchläuft nun im abfoluten Raum AB, zugleich aber bewegt fich der relative Raum in entgegengefetzter Richtung, folglich mufs fich der Punct am Ende der Zeit nicht in B, fondern in C des relativen Raums befinden, weil während der Zeit, dafs der Punct A nach B kam, der Punct C des relativen Raums oder der Linie AC auch nach B in dem unbeweglichen oder abfoluten Raum kam, in welchem fich die Linie AC bewegt. Alfo befindet fich der bewegte Punct A am Ende wirklich in C des relativen Raums, worin die Bewegung wahrgenommen wird, weil wir uns vorftellen, dafs C des relativen Raums dahin gekommen ift, wo B des abfoluten Raums ift,

B des relativen Raums aber dahin, wo A des abſoluten Raums iſt, und A des relativen Raums um AB über die Linie AC des abſoluten Raums hinausſtehet. Und ſo iſt die Bewegung des beweglichen Puncts durch AC, welches ſo groſs iſt als zweimal ab, (AB + BC = 2 ab), in derſelben Zeit geſchehen, in welcher die einfache Bewegung durch ab oder AB würde vor ſich gegangen ſeyn, und doch wird zugleich hier ſinnlich dargeſtellt, oder conſtruirt, wie die Bewegung durch AC aus zwei Bewegungen zuſammengeſetzt ſei; welches das iſt, was gefordert wurde (N. 21.).

2 Fall. Es ſei Fig. 16, AB die eine dieſer Bewegungen und AC die andere in entgegengeſetzter Richtung, die Geſchwindigkeiten, alſo auch die Linien, ſollen hier wieder gleich ſeyn. So iſt es unmöglich, ſich den Punct alsdann in beiden Bewegungen zugleich zu denken, vielmehr heben ſich dieſe Bewegungen einander auf, und es bleibt nichts als die Vorſtellung vom Mangel der Bewegung übrig. Folglich wäre die Zuſammenſetzung einer ſolchen Bewegung unmöglich, welches doch der Vorausſetzung widerſpricht, daſs nehmlich eine ſolche zuſammengeſetzte Bewegung ſoll dargeſtellt oder conſtruirt werden. Hingegen denken wir uns den Punct A von A nach B im abſoluten Raum in Bewegung, ſo käme er nach B. Nun bewege ſich aber zugleich der relative Raum oder eine auf der unbeweglichen Linie CB liegende bewegliche Linie CB mit eben der Geſchwindigkeit, nur in entgegengeſetzter Richtung von AC, ſo kömmt in der Zeit, daſs der Punct A nach B im abſoluten Raum kam, das C der beweglichen Linie CB nach dem Punct, wo vorher A war, folglich der Punct A der beweglichen Linie, oder des relativen Raums, dahin, wo der bewegliche Punct A ſich im abſoluten Raume befindet, da beides nun zu gleicher Zeit geſchieht, ſo iſt zwar in der Wahrnehmung nicht nur Mangel der Bewegung des bewegten Puncts, ſondern ſogar Ruhe, weil der bewegte Punct A eine Zeitlang, nehmlich während der Zeit, daſs die Bewegungen vor ſich gehen, dem A der bewegli-

lichen Linie gegenwärtig ist, oder mit diesem Punct zusammen fällt, aber dennoch haben wir hier die Construction der Zusammensetzung zweier Bewegungen zu Einer, welches das ist, was gefordert wurde. Ein Mensch laufe z. B. mit eben der Schnelligkeit vom Vordertheil eines Schiffs nach dem Hintertheil desselben, mit der das Schiff sich fortbewegt, so dass, in derselben Zeit, da das Schiff einen Fuss durchläuft, der Mensch jedesmal einen Fuss auf dem Schiffe in entgegengesetzter Bewegung zurücklege, so entsteht eine Zusammensetzung zweier Bewegungen, durch die der Mensch, vorher der bewegliche Punct A, immer über derselben Stelle des Meeres bleibt. Sind die Geschwindigkeiten beider Bewegungen in entgegengesetzter Richtung ungleich, so ruhet der Punct A in der Wahrnehmung nicht, sondern durchläuft den Raum, der übrig bleibt, wenn man die kleinere Geschwindigkeit von der grössern, welche man beide durch die Linien, die sie in gleichen Zeiten durchlaufen, construirt hatte, abziehet, und zwar mit der Richtung der grössern Geschwindigkeit. Der Punct A bewege sich nehmlich im absoluten Raum von A nach B, zu gleicher Zeit aber der relative Raum von C nach A, also mit grösserer Geschwindigkeit, so ist der bewegte Punct A am Ende der Zeit im Punct b des relativen Raums, indem c des relativen Raums nun nach A des absoluten Raums gekommen ist, der bewegte Punct A aber in B sich befindet, wo nun b des relativen Raums ist, weil bc so gross als AB, Ab aber die Differenz oder das ist, was übrig bleibt, wenn man von der Geschwindigkeit AC, BA = bc wegnimmt (N. 22).

3. Fall, oder was man gemeiniglich allein Zusammensetzung der Bewegung nennt. Es sei AB die eine der beiden Bewegungen, und AC die andere, also beide nach Richtungen, die einen Winkel BAC (hier einen rechten, obwohl es auch jeder beliebige schiefe Winkel seyn kann) einschliessen. Die Linien selbst drücken hier wieder die Richtung der Bewegungen, und die Länge der Linien die Geschwindigkeit der Bewegungen aus. Nun ist es aber unmöglich, sich

vorzuſtellen, daſs ein Punct zugleich in der Richtung AB und in der Richtung AC in Bewegung ſei, vielmehr müſste man annehmen, daſs die eine Bewegung in der andern eine Veränderung wirkte, der Punct würde weder auf der Bahn AB noch auf der Bahn AC bleiben, ſondern nur in unendlich kleinen Linien laufen, die dieſen Bahnen paralel ſind. Wenn nehmlich der Punct von A nach M zu will, ſo wird er zugleich etwas nach E zu vom Wege abgezogen. AM bleibt alſo zwar immer parallel mit demſelben, entfernt ſich aber jeden Augenblick mehr, und eben ſo, umgekehrt, entfernt er ſich in ſeinem mit AE parallelen Laufe jeden Augenblick mehr und mehr von AE. Er macht folglich die Linie A m, und kömmt in dem Punct an, wo die mit AC parallele Linie M m und die mit AM parallele Linie Em zuſammen kommen. Allein das heiſst, die beiden Bewegungen AB und AC bringen eine dritte AD hervor, welches nicht der Begriff der Zuſammenſetzung einer Bewegung aus zwei Bewegungen iſt, von welcher doch in dem Lehrſatze geredet wird. In einer aus zwei Bewegungen zuſammengeſetzten dritten müſſen beide wirklich als Theile enthalten ſeyn, aber ſie muſs nicht als eine ganz neue Bewegung, die ganz von jenen beiden verſchieden iſt, vorgeſtellt werden. Folglich kann man auf dem gewöhnlichen Wege dieſe Zuſammenſetzung einer Bewegung nicht conſtruiren (N. 23).

Denken wir uns hingegen die Bewegung AC im abſoluten Raum, ſo kömmt der Punct von A nach C. Nun bewege ſich aber zugleich der relative Raum, oder die Ebene ABDC mit eben der Geſchwindigkeit, nur in entgegengeſetzter Richtung von AB, alſo nach der Richtung BA (ſo daſs die Linie DB immer ſenkrecht auf AB, oder mit der Neigung, in der die Linie AC auf AB ſtehet, bleibt). So kömmt zwar der Punct von A nach C, aber die Linie BD kömmt dahin, wo vorher AC war, folglich kömmt der bewegte Punct am Ende im relativen Raume nicht nach C, ſondern nach D. Der Punct iſt nehmlich vermittelſt ſeiner Bewegung von A nach C, und vermittelſt der Be-

wegung der Ebene ABDC von BD nach AC zu, immer in der Diagonallinie AD. Denn wenn die Linie AB in drei gleiche Theile getheilt ist, so befindet sich der bewegte Punct vermittelst seiner Bewegung im absoluten Raume z. B. in E, allein während daſs er sich dahin bewegt, bewegt sich die Ebene ABDC von BD nach AC, und da wo E ist, kommt der Punct M hin, u. so fort.

Und so drückt allerdings die Diagonale AD die Richtung und Geschwindigkeit der aus den Bewegungen AC und AB zusammengesetzten Bewegung aus (N. 24).

Anmerkung 1. Es ist nehmlich hier gezeigt worden, daſs eine zusammengesetzte Bewegung mit zwei andern, aus denen sie zusammengesetzt ist, gar nicht als völlig ähnlich und gleich (congruent) gedacht werden kann, wenn sie beide in einem und demselben Raume z. B. dem relativen vorgestellt werden. Daher sind alle Versuche, obigen Lehrsatz in seinen drei Fällen zu beweisen, nur mechanische Auflösungen gewesen, da man nehmlich durch bewegende Ursachen oder Kräfte die eine gegebene Bewegung sich mit einer andern verbinden, und so eine dritte hervorbringen lieſs. Daher erklärt Gehler (Physik. Wörterb. Art. Bewegung, zusammengesetzte) gar auch so: sie ist Bewegung eines Körpers, der von zwei oder mehreren Kräften zugleich getrieben wird, deren Richtungen nicht in einerlei gerade Linie fallen; wodurch sogleich die beiden ersten Fälle ausgeschlossen werden. Hieraus ersiehet man aber nicht, daſs die zusammengesetzte Bewegung mit den beiden einfachen, woraus sie besteht, wirklich einerlei ist, da dieses hingegen, in unserm Lehrsatz, in der reinen Anschauung *a priori*, oder vermittelst einer mathematischen Construction, für alle drei Fälle ist dargestellt worden. Wenn ich einen Stein in horizontaler Richtung werfe, so zieht ihn die Schwere in jedem Augenblick nach der Erde zu; er fällt daher in einer Diagonale mit zusammengesetzter Bewegung der Erde zu. Aber diese zusammengesetzte Bewegung kann ich mir, als solche, nicht anders vorstellen, als so, daſs ich

mir denke, dafs der Körper fenkrecht nach der Erde zu falle, aber der relative Raum fich nach dem Stein zu bewege, in der horizontalen Richtung, in der ich ihn warf, wodurch es mir nicht nur möglich wird, den Stein in der (wegen der befchleunigenden Kraft der Schwere krummen Linie zu denken, in der der Stein der Erde zufällt, fondern diefe Bewegung auch als congruent mit der horizontalen und verticalen, die der Stein wirklich hat. Hier ift alfo nur die Rede von der Möglichkeit einer Darftellung der Congruenz (Aehnlichkeit und Gleichheit) der zufammengefetzten Bewegung mit der einfachen, woraus fie zufammengefetzt ift; aber nicht von dem, was wirklich gefchieht, oder der mechanifchen Erklärung durch Urfachen, welches nicht in die reine Bewegungslehre (Phoronomie), fondern in die Lehre von der Bewegung durch bewegende Kräfte (Mechanik) gehört (N. 25).

Anmerkung 2. Man erklärt eine doppelte Gefchwindigkeit gemeiniglich fo, fie fei eine Bewegung, dadurch in derfelben Zeit ein doppelt fo grofser Raum zurückgelegt wird. Bei diefer Erklärung wird aber etwas vorausgefetzt, was fich doch nicht von felhft verfteht, nehmlich, dafs fich zwei gleiche Gefchwindigkeiten eben fo mit einander verbinden laffen, als zwei gleiche Räume, und es ift nicht für fich klar, dafs eine gegebene Gefchwindigkeit eben fo aus kleinern, folglich eine Schnelligkeit aus Langfamkeiten, beftehe, wie ein Raum aus kleinern Räumen. Denn die Theile der Gefchwindigkeit find nicht aufser einander (*partes extra partes*, fo wie die Theile des Raums. Die Gefchwindigkeit ift eine intenfive Gröfse, oder eine folche, deren Theile in einander find, dahingegen der Raum eine extenfive oder folche Gröfse ift, deren Theile aufser einander find. Folglich mufs fich die erftere ganz anders darftellen (conftruiren) als die letztere. Diefe Darftellung (Conftruction) ift aber auf keine andere Art möglich, als durch die Vorftellung der Zufammenfetzung zweier gleichen Bewegungen, deren eine die Bewegung des Körpers, die andere die Bewegung des relativen Raumes in einer Richtung, die

der andern Bewegung des bewegten Körpers entgegengesetzt ist. Die letztere ist nehmlich völlig einerlei mit der Bewegung des Körpers, in der Richtung, die dem bewegten Raume entgegengesetzt, übrigens aber gleich geschwind mit der Bewegung des Raums ist. Denn in derselben Richtung lassen sich zwei gleiche Geschwindigkeiten gar nicht zusammensetzen, als nur durch äussere bewegende Ursachen. Man denke sich z. B. einen Kahn, welcher Fig. 18. von A nach C gehet, etwa vom Winde getrieben, welcher aber auch durch eine andere mit dem Kahne unbeweglich verbundene bewegende Kraft nach B gehet. Hierbei wird vorausgesetzt, dass der Wind immer fort aus derselben Gegend wehe, und der Kahn sich also in freier Bewegung mit seiner ersten Bewegung erhalte, indem die zweite, z. B. das Ziehen durch einen Strick nach dem Ufer, hinzukomm. Diese Vorstellung gehört aber in die Mechanik, wo von den Wirkungen der Ursachen der Bewegung ganz eigentlich geredet wird. Hier ist nur die Frage die, wie der Begriff der Geschwindigkeit als eine Grösse construirt, d. h. der reinen Einbildungskraft dargestellt werden kann. So viel von der Hinzuthuung (Addition) der Geschwindigkeiten zu einander.

Es kann aber auch die Rede seyn von der Abziehung (Subtraction) einer Geschwindigkeit oder Bewegung von der andern, welche sich freylich, wenn man die Möglichkeit einer Geschwindigkeit als Grösse durch Hinzuthuung einräumt, leicht denken lässt, aber schwer zu construiren oder sinnlich zu machen ist. Denn soll eine Bewegung von der andern hinweggenommen oder subtrahirt werden, so kann das nicht anders geschehen als dadurch, dass man mit der Bewegung, von der eine andere hinweggenommen werden soll, eine ihr entgegengesetzte Bewegung, von der Grösse der hinwegzunehmenden, verbindet, wodurch gerade so viel Bewegung in derjenigen, von welcher hinweggenommen werden soll, = o wird. Wie soll man nun aber die entgegengesetzte Bewegung mit einer andern verbinden? Unmittelbar, d. i. so, dass man sich den Gegenstand in

eben demfelben ruhenden Raum in Bewegung denkt? Das ift, wie wir gefehen haben, nicht möglich. Wie könnte man fich zwei gleiche Bewegungen eben deffelben Gegenftandes in entgegengefetzter Richtung denken? Es fcheint, dafs alsdann der Körper als in Ruhe vorgeftellt werden müfste. Allein Ruhe ift nicht Bewegung, woraus folgt, dafs es auf die gewöhnliche Art, wenn man fich die Bewegung an demfelben Körper und in demfelben Raume denkt, nicht möglich ift, die Bewegungen, wenn fie entgegengefetzt und gleich find, zu conftruiren. Dafs uns der Körper dabei in Ruhe zu feyn fcheint, ift blofs Täufchung, diefe fcheinbare Ruhe ift nichts anders als die Unmöglichkeit der Conftruction. Diefe Schwierigkeit wird dadurch gehoben, dafs die eine Bewegung als Bewegung des Körpers, die andere als Bewegung des relativen Raums gedacht wird, wie es im Lehrfatze gewiefen worden, und fo wird durch die Bewegung des Raums fo viel von der Bewegung des Körpers aufgehoben, als von derfelben abgezogen werden foll. Diefe Conftruction ift aber nicht anders möglich, als durch die Vorftellung der Bewegung des Körpers in Verbindung mit der Bewegung des Raums, wie gewiefen worden.

Will man endlich zwei Bewegungen eines und deffelben Körpers, die einen Winkel einfchliefsen, in Gedanken zufammenfetzen, fo dafs daraus eine dritte entftehet, welche beide Bewegungen enthält, fo läfst fich das gleichfalls nicht möglich machen, wenn man fich die Körper in einem und demfelben Raume denkt. Man kann fich dann zwar vorftellen, wie zwei verfchiedene Kräfte nach verfchiedenen Richtungen auf einen Körper wirken, und dadurch eine Bewegung nach einer dritten Richtung hervorbringen können. Allein das ift die Vorftellung davon, wie durch Natur oder Kunft, vermittelft gewiffer Werkzeuge oder Kräfte, die Bewegung verurfacht oder gewirkt wird, und gehört in die Mechanik, welche von der Bewegung durch Kräfte handelt. Das wäre alfo eine mechanifche Conftruction, welcher man fich bisher allein bedient hat. Allein hier ift von der phoronomifchen oder rein mathematifchen Conftruction oder (nicht von der Hervorbringung, fondern) von der

Zusammensetzung der Bewegung aus zwei andern die Rede, um anschaulich zu machen, was für ein Quantum der Bewegung aus zwei Bewegungen von bestimmten Grösen nach verschiedener Richtung entstehe, nicht aber, wie diese zusammengesetzte Bewegung wirklich durch Kräfte erzeugt wird. Wenn also ein Körper Fig. 18 von A nach B und auch nach C zu getrieben wird; so stellte man sich das bisher so vor, als wirke eine äusere Kraft unaufhörlich auf A; z. B. ein segelndes Schiff führe einen Menschen von A nach B, während der Zeit aber bewege sich der Körper unverändert nach C, gehe z. B. ein Mensch auf dem Schiffe quer über das Verdeck, so entstehe alsdann die Bewegung nach m. Allein diese Vorstellung ist darum unrichtig, weil der Körper von Anfang an nicht weder in der Richtung von A nach B, noch von A nach C bleibt, sondern von A nach D gehet. Man construirt also eigentlich nicht eine zusammengesetzte Bewegung aus zwei einfachen, sondern erzeugt eigentlich eine dritte Bewegung aus zwei vereinigten Kräften, die sich einzeln nach verschiedenen Richtungen bewegen würden. Dahingegen nach Kants rein mathematischen Auflösung die zusammengesetzte Bewegung wirklich blos aus zwei einfachen Bewegungen construirt oder anschaulich dargestell wird (N. 28.).

Die Zusammensetzung der Bewegungen, um zu bestimmen ob sie gröser oder kleiner sind als andere, mit denen man sie vergleicht, mus nach den Regelu der Congruenz geschehen. Das heist, die Theile, woraus sie zusammengesetzt werden, müssen wirklich einzeln, mit den Theilen der zusammengesetzten, und zusammen, mit den zusammengesetzten congruiren, d. i. ähnlich und gleich seyn. So ist es nun auch wirklich in allen drei Fällen. Denn im ersten Fall ist es völlig in Ansehung der Gröse und Richtung, nach welcher Fig. 16. der Punct A im Raume den Ort verändert, dasselbe, ob ich mir den Punct in Bewegung von A nach B, und den Raum, worin er sich bewegt, in Ruhe, oder den Punct in Ruhe und den Raum in Bewegung von B nach A vorstelle; die Gröse und Richtung, die beiden Elemente der Bewegung in Beziehung auf den Punct A, sind dasselbe, und sind nur der

Vorstellungsart nach verschieden; folglich congruiren die Theile, woraus wir die Bewegungen zusammensetzten, wirklich mit den Theilen der zusammengesetzten Bewegung, sowohl einzeln als zusammen (N. 28).

Anmerkung 3. Die Phoronomie ist also eigentlich nicht ganz reine Bewegungslehre, sondern nur ein Theil derselben, nehmlich bloss die Grössenlehre der Bewegung, oder die Wissenschaft von der Bewegung bloss als einer reinen Grösse. In derselben wird bloss die Beweglichkeit der Materie betrachtet, ohne auf Kräfte Rücksicht zu nehmen, welches in die Dynamik und Mechanik gehört. Sie hat also auch nicht mehr als den einzigen Lehrsatz von der Zusammensetzung der Bewegungen aus einfachen Bewegungen, und zwar nur von der Möglichkeit der Construction der geradlinigten zusammengesetzten Bewegung, nicht der krummlinigten. Bei der krummlinigten Bewegung wird die Richtung continuirlich verändert, folglich kann diese nicht ohne eine Ursache dieser Veränderung zum Grunde zu legen, betrachtet werden. Der blosse Raum aber kann keine Ursache der Bewegung seyn, sondern diese setzt Kräfte voraus. Daher kann in der Phoronomie, die von Kräften abstrahirt, und die Bewegung nur als Grösse betrachtet, nicht die Rede von krummlinigter Bewegung seyn.

Das übrige von der Bewegnng s. in den Artikeln Dynamik, Mechanik und Phoronomie (N. 29).

VII.

Ueber die Ursachen, der Entstehung und Aenderung der Bewegungen hat Kant viel Licht verbreitet. In der Phoronomie bedurft er keiner andern Eigenschaft der Materie als der, dass sie beweglich sei; um aber die Entstehung der Bewegung in der Dynamik zu erklären, muss er noch eine Eigenschaft derselben hinzuthun, nehmlich die, dass sie den Raum erfüllt. Einen Raum erfüllen, heisst aber, allem Beweglichen widerstehen, das durch seine Be-

wegung in diesen Raum einzudringen, bemühet ist (N. 31.).

Hier haben wir schon eine Ursache der Aenderung einer Bewegung, nehmlich das Vermögen einer Bewegung, innerhalb eines gewissen Raums zu widerstehen; wir sind folglich hier nicht mehr in der Wissenschaft von der Bewegung als einem reinen Quantum (Phoronomie), sondern haben schon die Qualität der Materie, nehmlich dass sie dem Eindringen einer andern in den Raum, in welchem die erstere sich befindet, widerstehet, und folglich, wie Kant zeigt, eine ursprünglich bewegende Kraft *(vim motricem)* äussert. Die Wissenschaft davon heisst Dynamik (N. 31.).

Kant beweiset aber seine Behauptung, dass die Materie dem Eindringen einer andern durch bewegende Kraft widerstehe, folgendergestalt.

a. Wenn ein Körper in einen andern Raum eindringt, so verändert er seine äussern Verhältnisse zu dem ihn umgebenden Raume, d. h. er bewegt sich. Das Eindringen in einen Raum ist also eine Bewegung. Im Augenblicke, da er anfängt einzudringen, heisst es die Bestrebung einzudringen.

b. Nun ist es die durch die Erfahrung gegebene Eigenschaft der Materie, dass sie dem Eindringen widerstehet, oder macht, dass der Eindringende sein Eindringen entweder immer geringer und weniger oder gar nicht mehr fortsetzen kann; d. h. der Widerstand ist die Ursache der Verminderung der Bewegung, welche Eindringen heisst, oder auch der Veränderung derselben in Ruhe, indem die eindringende Materie zwar noch immer einzudringen bemühet ist, aber unendlich wenig weiter kömmt, welches ruhen heisst.

c. Wenn eine Bewegung soll vermindert oder gänzlich aufgehoben werden, so muss dieses

1. zuerst bloss phoronomisch betrachtet werden, d. i. die Bewegung wird bloss als eine Grösse angesehen, von welcher etwas hinweggenommen werden soll, ohne vorerst noch an Ursachen zu denken. Der

Körper ſoll nehmlich eine Bewegung bekommen, die ſo groſs iſt, als das, was übrig bleibt, wenn ich von der Bewegung, die er vorher hatte, diejenige abziehe, (ſubtrahire), welche weggenommen wird. Dies iſt nun nicht anders möglich als ſo, daſs ich mir an dem Körper zwei Bewegungen in entgegengeſetzter Richtung vorſtelle, nehmlich diejenige, mit der er in den Raum einzudringen bemühet war, und eine andere der erſtern entgegengeſetzte, welche diejenige Gröſse hat, um die die erſte Bewegung ſoll vermindert werden, oder derſelben vollkommen gleich iſt, wenn ſie ſoll in Ruhe verändert werden. Wir ſehen nehmlich aus dem zweiten Fall des phoronomiſchen Lehrſatzes in dem Artikel: zuſammengeſetzte Bewegung, daſs wenn ſich ein Körper in einer gewiſſen Zeit Fig. 19. von A nach B bewegt, und in der folgenden eben ſo groſsen Zeit nur halb ſo weit, nehmlich nur bis nach C kömmt, dieſe Verminderung der Bewegung nur dadurch anſchaulich gemacht werden kann, daſs wir uns vorſtellen, daſs der Körper zwar bis D fortrückt, aber der bewegliche Raum ſich halb ſo geſchwind mit fortbewegt, wodurch der Körper nun nicht um BD, ſondern nur um BC fortgerückt iſt, und ſich nicht in D ſondern in C befindet, d. h. mit dem Körper ſelbſt iſt eine ſeiner vorigen, und des relativen Baumes, Bewegung entgegengeſetzte Bewegung verbunden.

2. Dieſe entgegengeſetzte Bewegung muſs nun aber auch dynamiſch betrachtet werden, d h. nicht bloſs, wie ſie als Anſchauung oder ſinnliche Darſtellung, ſondern auch als Wirkung, möglich iſt. Sie muſs folglich eine Urſache haben, und dieſe Urſache iſt der Widerſtand der Materie, die den Raum erfüllt, in welchen der Körper eindringen will. Die Urſache einer Bewegung heiſst aber bewegende Kraft, folglich iſt der Widerſtand der Materie, da er eine entgegengeſetzte Bewegung hervorbringt, eine bewegende Kraft, d. i. die Materie erfüllt den Raum durch bewegende Kraft; welches das iſt, was bewieſen werden ſollte.

Gegen den Satz in c, 1. möchte man vielleicht den Einwurf machen, daſs dasjenige, was wir uns nicht

anders vorſtellen können, darum noch nicht wirklich ſei, weil ſonſt folgen würde, daſs auch die Bewegung des relativen Raums, und jede mathematiſche Conſtruction wirklich ſei. Allein dieſer Einwurf wird durch c, 2. widerlegt, wo ſich zeigt, daſs die entgegengeſetzte Bewegung des Körpers (und nicht die Bewegung des Raums) dadurch aufhöre bloſs reine Anſchauung zu ſeyn, und nothwendige Bedingung der Erfahrung werde, daſs eine Urſache derſelben, nehmlich die bewegende Kraft, in der empiriſchen Eigenſchaft der Materie, daſs ſie dem Eindringen widerſtehet, gefunden wird (N. 33), ſ. Solidität.

Alle Bewegung, die eine Materie einer andern eindrücken kann, muſs jederzeit ſo angeſehen werden, als werde ſie in einer geraden Linie ertheilt, welche von dem Punct, von dem aus die Bewegung bewirkt wird, und dem Punct, der dadurch bewegt wird, begrenzt iſt. Die Materien werden hier nehmlich als phyſiſche Puncte betrachtet. In dieſer geraden Linie ſind aber nur zweierlei Bewegungen möglich, die eine, dadurch ſich jene beiden phyſiſchen Puncte von einander entfernen, die zweite, dadurch ſie ſich einander nähern. Die Kraft, die die Urſache der Entfernung der Puncte iſt, heiſst Zurückſtoſsungskraft, und die, welche die Urſache der Näherung der beiden Puncte iſt, heiſst Anziehungskraft. Folglich erfüllt die Materie den Raum durch Zurückſtoſsungskraft, und dieſe iſt hier weſentlich. In dem Artikel Anziehungskraft iſt gezeigt worden, daſs auch dieſe ihr weſentlich ſei. Wir haben alſo hier zwei Urſachen der Bewegung, oder zwei bewegende Kräfte, die in der Materie ſelbſt liegen (N. 35.).

Vor Kant bekam man auf die Frage, was die Urſache ſei daſs Materien einander in ihren Bewegungen widerſtehen, die Antwort, weil ſie undurchdringlich ſind. Sie ſind undurchdringlich heiſst aber eben, ſie widerſtehen ſich einander ſo ſehr, daſs durch keine Gewalt ihr Widerſtand ganz ſo gehoben werden könnte, daſs beide, ohne ſich aus ihrem Ort zu verdrängen, denſelben Ort einneh-

men könnten. Folglich heifst diefe Antwort nichts anders, als fie widerftehen fich, weil fie widerftehen, oder eine widerftehende Kraft haben. Aber dadurch wird nichts erklärt, dafs ich dem Dinge die Kraft zu der Wirkung beilege, die ich daffelbe hervorbringen fehe. Diefer Vorwurf trift nicht die der Materie wefentliche Zurückftofsungskraft, weil fie uns einen Begriff von einer wirkenden Urfache und ihren Gefetzen giebt, und durch die Befchaffenheit unfers Erkenntnifsvermögens nothwendig wird, nach welcher keine andre Verwandlung der Bewegung in Ruhe möglich ift, als für die Anfchauung (phoronomifch) durch Vorftellung einer gleichen entgegengefetzten Bewegung, und für den Verftand vermittelft des Caufalbegriffs (dynamifch) durch eine, die entgegengefetzte Bewegung verurfachende, d. i. eine bewegende Kraft (f. Zurückftofsungskraft) (N. 41).

Stellet euch zur Erläuterung zwei Federn vor, die gegen einander ftreben. Ohne Zweifel erhalten fie fich durch gleiche Kräfte in Ruhe. Setzet zwifchen beide eine Feder von gleicher Spannkraft mit beiden Federn, fo wird diefe durch ihre Beftrebung, indem fie auf beide Federn gleich wirkt, die nehmliche Wirkung leiften, und beide Federn werden nach der Regel der Gleichheit, der Wirkung und Gegenwirkung, in Ruhe erhalten werden. An die Stelle diefer Feder bringt dagegen einen jeden feften Körper dazwifchen, fo wird durch ihn eben daffelbe gefchehen, und die vorhergedachten Federn werden fich einander nicht nähern können, fondern in Ruhe erhalten werden. Die Urfache der Undurchdringlichkeit ift demnach eine wahre Kraft, denn fie thut daffelbe, was eine wahre Kraft thut. Da aber die Bewegung nicht anders in unfrer Anfchauung aufgehoben werden kann, als dadurch, dafs ich in Gedanken eine gleiche aber entgegengefetzte Bewegung verbinde, und der Körper durch eine Kraft die Bewegung aufhebt, fo folgt, dafs diefe Kraft eine entgegengefetzte Bewegung wirkende Kraft feyn müffe. Wenn ihr nun Anziehung eine Urfache, welche es auch feyn mag, nennet, vermöge deren ein Körper den andern

nöthigt, gegen den Raum, den er (der erstere) einnimmt, zu drücken, oder sich zu bewegen (es ist aber hier genug, sich diese Anziehung nur zu denken), so ist die Undurchdringlichkeit eine negative Anziehung, d. i. eine Ursache, welche der Anziehung entgegen wirkt. Daraus folgt, dass sie ein eben so positiver (wirklich wirkender) Grund sei, als eine jede andere Bewegkraft in der Natur; und da die negative Anziehung eigentlich eine wahre Zurückstossung ist, so wird durch die Kräfte der Elemente der Materie, vermöge welcher (Kräfte) sie einen Raum einnehmen, diesem Raume selbst Schranken gesetzt, indem die anziehenden und zurückstossenden Kräfte der Elemente einander einschränken, d. i. durch den Conflictus zweier Kräfte, die einander entgegengesetzt sind, entstehet ein bestimmtes Volumen der Materie (S. II. 74 f.).

VIII.

1. Eine andere Ursache der Bewegung als die dynamische ist die mechanische. Ein bewegter Körper setzt andere, die er antrifft, mit sich in Bewegung, wenn sie ruhen, oder ändert ihre Bewegungen, wenn sie schon vorher bewegt sind. Dies heisst, ihre Bewegung mittheilen. Diejenige Wirkung der Körper auf einander, wodurch sie (auch in Ruhe), dadurch dass sie einen Raum erfüllten, Ursache von Bewegungen werden können, heisst dynamisch; diejenige Wirkung der Körper aber auf einander, wodurch sie vermittelst ihrer Bewegung die Ursache von Bewegungen werden, oder ihre Bewegung mittheilen, heisst mechanisch (N. 95).

In der Mechanik untersuchen wir also eine neue Eigenschaft der Materie, nehmlich die, dass sie als Bewegliches bewegende Kraft hat; dahingegen in der Dynamik nur davon die Rede ist, dass sie als Raum Erfüllendes bewegende Kraft hat (N. 106). Hier haben wir also eine dritte Ursache der Bewegung, nehmlich die Bewegung der Materie selbst. In der Dynamik werden die Zurückstossung und Anziehung als ursprüng-

lich bewegende Kräfte betrachtet, die Bewegung ertheilen; in der Mechanik aber die Kraft, die die Materie durch ihre Bewegung hat, eine andere Materie in Bewegung zu ſetzen. Es iſt aber klar, daſs das Bewegliche durch ſeine Bewegung keine bewegende Kraft haben würde, wenn es nicht urſprünglich bewegende (Zurückſtoſsungs- und Anziehungs-) Kräfte beſäſse. Schon durch dieſe kann daſſelbe, noch ehe es ſelbſt in Bewegung iſt, überall, wo es ſich befindet (dynamiſch) wirkſam ſeyn. Es würde aber keine bewegte Materie einer andern, die in der geraden Linie, in der ſich die bewegte fortbewegt, derſelben im Wege liegt, eine gleichmäſsige Bewegung (mechaniſch) eindrücken, wenn beide nicht eine urſprüngliche Zurückſtoſsungskraft hätten, die nach Geſetzen wirkte. Auch würde keine bewegte Materie durch ihre Bewegung eine andere nöthigen, ihr in gerader Linie zu folgen (ſie nachſchleppen), wenn beide nicht Anziehungskräfte beſäſsen. Die mechaniſchen Bewegungskräfte ſetzen alſo die dynamiſchen voraus, und eine Materie als bewegt kann keine bewegende Kraft haben, als nur vermittelſt ihrer Zurückſtoſsung oder Anziehung. In ihrer Bewegung wirkt ſie auf dieſe Zurückſtoſsung und Anziehung, und mit ihnen und dadurch theilt ſie ihre Bewegung einer andern Materie mit (N. 106). Das Uebrige ſiehe in den Artikeln: Mittheilung der Bewegung und Stoſs.

2. Die Menge des Beweglichen in einem beſtimmten Raume, ſo fern alle ſeine Theile in ihrer Bewegung als zugleich wirkend (bewegend) betrachtet werden, heiſst die Maſſe; und man ſagt: eine Materie wirke in Maſſe, wenn alle Theile in einerlei Richtung bewegt auſſer ſich zugleich ihre bewegende Kraft ausüben. Die Gröſse der Bewegung (mechaniſch geſchätzt) wird durch die Menge dieſer Maſſe und ihrer Geſchwindigkeit zugleich geſchätzt. Die phoronomiſche Schätzung der Bewegung geſchieht bloſs nach dem Grade der Geſchwindigkeit. Doppelt ſo viel Maſſe bewegen, heiſst unſtreitig eine doppelt ſo groſse Bewegung hervorbringen, als man hervorbringt, wenn man die

nicht verdoppelte Maſſe mit gleicher Geſchwindigkeit bewegt. Gleichviel Maſſe mit doppelter Geſchwindigkeit bewegen, heiſst aber auch eine doppelt ſo groſse Bewegung hervorbringen, als man hervorbringt, wenn man ſie mit nicht verdoppelter Geſchwindigkeit bewegt. Die Quantität der Maſſe kann alſo in Vergleichung mit jeder andern nicht durch ihr Gewicht, ſondern nur durch die Quantität ihrer Bewegung bei gegebener Geſchwindigkeit geſchätzt werden, ſ. Maſſe.

Es iſt ein Geſetz der Mechanik, daſs ein jeder (bloſser) Körper in ſeinem Zuſtande der Ruhe oder Bewegung in derſelben Richtung und mit derſelben Geſchwindigkeit beharret, wenn er nicht durch eine äuſsere Urſache genöthigt wird, dieſen Zuſtand zu verlaſſen (N. 119.).

Kant hat zuerſt dieſes Geſetz auf folgende Art allgemein bewieſen. Von der Materie, als bloſsem Gegenſtand äuſserer Sinne, kann nichts prädicirt werden, oder ihr keine andere Beſtimmung beigelegt werden, als eine ſolche, die ein äuſseres Verhältniſs im Raume ausſagt. Sie kann alſo auch keine andern als äuſsere Veränderungen, d. i. Bewegung erleiden. Jede Bewegung nun, oder jede Veränderung derſelben in eine andere, oder in Ruhe, oder umgekehrt, muſs eine Urſache haben (nach Grundſätzen der Metaphyſik). Dieſe Urſache aber muſs eine äuſsere ſeyn, weil eine innere kein äuſseres Verhältniſs im Raume ſeyn würde, was doch allein von der Materie gültig ausgeſagt werden kann. Folglich u. ſ. w. Die Bewegung meiner Hand hat ihren Urſprung nicht aus der Hand, welche ſich im todten Körper nicht mehr regen wird; ſie entſpringt offenbar aus dem Entſchluſſe eines frei handelnden, vom Körper unterſchiedenen Weſens; dieſer Entſchluſs iſt alſo nicht eine in der bloſsen Materie, ſondern auſser derſelben ſich befindende Urſache. Der geworfene Stein wird vom Menſchen, die ruhende Kugel von der ſtoſſenden bewegt. Aber es giebt auch Bewegungen, bei welchen eine äuſsere Urſache ihrer Entſtehung oder Aenderung nicht ſo ſichtbar iſt. Ein frei gelaſſener Stein

fällt lothrecht auf die Erde nieder, der Mond läuft ununterbrochen in einer krummlinigten Bahn mit ſtets veränderter Richtung um die Erde, ohne daſs man eine äuſsere Urſache jener Bewegung oder dieſer beſtändigen Veränderung bemerken könnte. Dieſe Bewegungen entſtehen aus den Anziehungskräften andrer Körper, die theils dynamiſch (als wären ſie in Ruhe), theils mechaniſch (durch Fortſchleppen) wirken. Die Erde zieht den Stein dynamiſch an ſich, der Mond wird mechaniſch durch die Anziehungskraft der Erde, Sonne und der Planeten in ſeiner krummlinigten Bahn erhalten. Die Wirkung dieſer Kräfte heiſst man die Schwere, die Gravitation, Anziehung überhaupt, u. ſ. w. Bisher waren dies Namen, die man den Urſachen gewiſſer unläugbarer Phänomene beilegte, um ſie zu benennen, nicht um ſie zu erklären. Kant hat zuerſt bewieſen, daſs es wirklich ſolche anziehende Kräfte gebe, und daſs ſie der Materie weſentlich ſind. Damit ſind alſo alle die Naturforſcher widerlegt, welche alle Bewegungen lebloſer Körper bloſs aus Mittheilung und Stoſs erklären wollen. Jene Namen bezeichnen alſo Wirkungen wirklich vorhandener Kräfte, und nicht bloſs das, was man in der Phyſik Phänomene nennt; ſie haben ihren Grund in den weſentlichen Grundkräften der Materie, man kann ſie aus dem Weſen der Materie erklären, ihre Geſetze angeben, und ſo alle Bewegung der Materie, ſo fern ſie ihren Grund in der Materie ſelbſt, und nicht in einem innern Lebensprincip hat, d. h. alle Bewegung der lebloſen Materie von zwei Grundkräften ableiten (N. 120. Gehler. Art. Bewegung 1.) ſ. Kraft.

Dieſes mechaniſche Geſetz muſs allein das Geſetz der Trägheit (*lex inertiae*) heiſsen, ſ. Trägheit. So beharren die Himmelskörper in ihren Bahnen durch die Fortdauer der ihnen einmal mitgetheilten Bewegung. Es fragt ſich, ob der erſte Urſprung dieſer ſowohl als aller übrigen Bewegungen auſser der Körperwelt liege, d. i. ob ſich zur Erklärung deſſelben nichts weiter thun laſſe, ſondern man allen Verſuchen dazu dadurch ein Ende machen müſſe, daſs man ſie unmittelbar dem erha-

benen Wesen zuschreibe, welches die Ursache der Welt ist? Das heisst: liegt der erste Ursprung der Bewegung nicht mehr innerhalb der Grenzen der Erfahrungsgesetze?

Kant hat schon längst (S. I, 323) einen Versuch gewagt, den ersten Ursprung der Bewegung der Himmelskörper zu erklären. „In der jetzigen Verfassung des Raums,“ sagt er, „darin die Kugeln der ganzen Planetenwelt umlaufen, ist keine materielle Ursache vorhanden, die ihre Bewegungen eindrücken oder richten könnte. Dieser Raum ist so gut als leer, also muss er ehemals anders beschaffen und mit Materie erfüllt gewesen seyn, die vermögend war, die Bewegung auf alle darin befindlichen Himmelskörper zu übertragen, und sie mit ihrer eigenen, folglich alle unter einander, einstimmig zu machen, und nachdem die Anziehung besagte Räume gereinigt, und alle ausgebreitete Materie in besondere Klumpen gesammelt, so müssen die Planeten nunmehr mit der einmal eingedrückten Bewegung ihre Umläufe in einem nicht widerstehenden Raume frei und unverändert fortsetzen“ (S. I, 324).

„Angenommen, dass die Materie der Weltkörper in ihren elementarischen Grundstoff aufgelöset war, und den ganzen Raum des Weltgebäudes erfüllte. Dies ist nehmlich der einfachste Zustand der Natur, der auf das Nichts folgen kann. Die Gattungen dieser Elemente waren verschieden und hatten wesentliche (zurückstossende und anziehende) Kräfte, und so fing das Chaos in den Puncten der stärker anziehenden Kräfte an sich zu bilden. Denn durch diese bewegenden Anziehungskräfte setzten sich die Elemente einander, in dem Augenblick, da sie entstanden, in Bewegung, und wurden so einander eine Quelle der Veränderungen ihres Zustandes. So entstanden jene Klumpen, die nach Verrichtung ihrer Bildungen durch die Gleichheit der Anziehung ruhig und auf immer unbewegt seyn mussten“ (S. I, 324. ff.).

„Allein die Natur hat noch andere als anziehende Kräfte im Vorrath, welche sich vornehmlich äussern, wenn die Materie in ihre Theilchen aufgelöst ist, als wodurch dieselben einander zurückstossen, und durch ihren Streit mit der Anziehung diejenige Bewegung hervorbringen können, die die Sonne und Planeten in ihren Bahnen er-

hält. Durch diese Zurückstoſsungskraft, die ſich in der Elaſticität der Dünſte und der Ausbreitung aller geiſtigen Materien offenbart, und die überhaupt ein unſtreitiges Phänomen der Natur iſt, werden die zu ihren Anziehungspuncten ſinkenden Elemente, wenn der Widerſtand, den ſie im Fallen gegen einander ſeitwärts ausüben, nicht genau von allen Seiten gleich iſt, welches ſich nicht wohl annehmen läſst, durch einander von der geradlinigten Bewegung ſeitwärts gelenkt, und der ſenkrechte Fall ſchlägt ſo zuletzt in Kreisbewegungen um den Mittelpunct der Senkung aus" (S. I, 327.).

Kant macht dieſes deutlicher an der Erklärung des Urſprungs der Planetenbewegungen eines beſondern Syſtems, z. B. unſrer Sonne. Geſetzt es gäbe einen Punct, wo die Anziehung der Elemente ſtärker iſt, als in andern Puncten, ſo wird ſich der Grundſtoff um dieſen Punct her zu ihm hinſenken. Es bildet ſich daſelbſt ein Körper, deſſen Anziehungskraft mit ſeiner Maſſe zunimmt. Durch die Schnelligkeit, mit der die Theilchen hinzugezogen werden, und die Wirkung der zurückſtoſsenden Kräfte auf einander entſtehen viele auf mancherlei Art unter einander ſtreitende Bewegungen, die natürlicher Weiſe beſtrebt ſind, einander zur Gleichheit zu bringen, d. i. in einen Zuſtand, da eine Bewegung der andern ſo wenig als möglich hinderlich iſt. Dieſes geſchieht erſtlich, indem die Theilchen ihre Bewegung untereinander ſo lange einſchränken, bis alle nach Einer Richtung fortgehen. Zweitens, indem ſie ihre Verticalbewegung, vermittelſt welcher ſie ſich dem Centro der Attraction nähern, ſo lange einſchränken, bis ſie alle gleichſam horizontal, d. i. in parallellaufenden Kreiſen um die Sonne als ihren Mittelpunct bewegt, einander nicht mehr durchkreuzen, und durch die Gleichheit der Schwungkraft mit der ſenkrechten ſich in freien Cirkelläufen in der Höhe, da ſie ſchweben, immer erhalten, ſo daſs endlich nur diejenigen Theilchen in dem Umfange des Raums ſchweben bleiben, die durch ihr Fallen eine Geſchwindigkeit, und durch den Widerſtand der andern eine Richtung bekommen haben, dadurch ſie eine freie Cirkelbewegung fortſetzen können. Dadurch iſt nun alles in den Zuſtand der kleinſten Wechſelwirkung gekommen.

Dies ist die natürliche Folge, darin sich allemal eine Materie, die in streitenden Bewegungen ist, versetzt. Es ist also klar, dass von der zerstreuten Menge der Partikeln ein grosser Theil durch den Widerstand, dadurch sie einander auf diesen Zustand zu bringen suchen, zu solcher Genauheit der Bestimmungen gelangen muss; obgleich eine noch so viel grössere Menge dazu nicht gelangt, und nur dazu dient, den Klumpen des Centralkörpers (der Sonne) zu vermehren, in welchen sie sinken, indem sie sich nicht in der Höhe, darin sie schweben, frei erhalten können, sondern die Kreise der untern durchkreuzen und endlich durch deren Widerstand alle Bewegung verlieren (S. I, 327.).

Es giebt also von dem Mittelpuncte der Attraction (der Sonne) an einen Raum in unbekannte Weiten ausgebreitet. Alle in diesem Raume begriffene Theilchen verrichten in demselben nach Maassgabe ihrer Höhe und der Attraction, die daselbst herrscht, abgemessene Cirkelbewegungen in freien Umläufen, und würden daher, indem sie bei solcher Verfassung einander so wenig als möglich mehr hindern, darin immer verbleiben, wenn die Anziehung in solchen Theilchen dieses Grundstoffs, die eine specifisch starke Attraction haben, nicht alsdann anfinge ihre Wirkung zu thun, und neue Bildungen, die der Saame zu Planeten sind, welche entstehen sollen, dadurch veranlasste (S. I, 331.).

Die Planeten bilden sich demnach aus den Theilchen, welche in der Höhe, da sie schweben, genaue Bewegungen zu Cirkelkreisen haben, also werden die aus ihnen zusammengesetzten Massen eben dieselben Bewegungen, in eben dem Grade, nach eben derselben Richtung fortsetzen. Die Bahnen der Planeten würden auch ganz genaue Cirkel seyn, wenn die Weite, daraus sie die Elemente zu ihrer Bildung versammlen, sehr klein, und also der Unterschied der Bewegungen dieser Elemente sehr geringe wäre. Diese Weite musste aber gross seyn, weil ein weiter Umfang dazu gehört, aus dem freien Grundstoffe, der in dem Himmelsraume so sehr zerstreut ist,

den dichten Klumpen eines Planeten zu bilden. Sollte nun der Planet die Cirkelbewegung erhalten, so würde Gleichheit der Centralkräfte nöthig seyn. Allein die verschiedenen Geschwindigkeiten, welche die auf dem Planeten zusammenkommenden Theilchen in ihren verschiedenen Höhen hätten, ersetzten sich unter einander nicht ganz vollkommen, welches die Excentricität der Planeten nach sich zieht. Da ferner die elementarischen Theilchen sich zwar der allgemeinen Beziehungsfläche ihrer Bewegungen so nahe als möglich befinden, aber dennoch einigen Raum auf beiden Seiten derselben einschliessen, so werden nicht gerade alle Planeten ganz genau in der Mitte zwischen diesen beiden Seiten, in der Fläche der Beziehung selbst sich zu bilden anfangen, welches denn schon einige Neigungen ihrer Bahnen gegen einander veranlasset, obschon die Bestrebung der Partikeln, von beiden Seiten diese Ausweichung so sehr als möglich einzuschränken, ihr nur enge Grenzen zuläst (S. I, 332. ff.), s. übrigens **Planeten**.

IX.

Die nothwendigen Erscheinungen bei der Bewegung handelt endlich Kant in der **Phänomenologie** ab. Bewegung ist, so wie alles, was durch Sinne vorgestellt wird, nur als Erscheinung gegeben, d. h. sie ist kein **Ding an sich**, sondern nur das noch unbestimmte Object (Gegenstand), das wir einer Anschauung, die wir haben, durch den Verstand setzen. Dieses Object muss nun durch den Verstand, vermittelst der Prädicate, die ich ihm beilege, bestimmt werden. Dadurch wird nun das Bewegliche selbst, als ein solches, ein Gegenstand der Erfahrung; wenn nehmlich ein gewisses Object (hier also ein materielles Ding) in Ansehung des **Prädicats** der Bewegung als **bestimmt** gedacht wird. Nun ist aber **Bewegung** Veränderung der Relation (des Verhältnisses) im Raume. Das Bewegliche soll also dieser Erscheinung nach als **bestimmt** gedacht werden, d. i. diejenige Erscheinung, welche man das Bewegliche nennt, soll ein Gegenstand der Er-

fahrung werden. Hier bekommen wir daher das vierte Prädicat, nach welchem wir die Materie in der Phänomenologie betrachten, daſs ſie nehmlich ein Bewegliches iſt, das als ein ſolches ein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann. Es ſind folglich die Bedingungen anzuzeigen, unter welchen die Materie auf eine oder andere Art das Prädicat der Bewegung erhalten kann (N. 138 f.).

Bei der Bewegung als Veränderung der Verhältniſſe im Raume giebt es nur drei Fälle in der Erſcheinung:

a) die Veränderung kann eben ſowohl dem Raume als der Materie beigelegt werden, oder ſowohl der Raum als die Materie kann bewegt genannt werden;

b) in der Erfahrung wird aber nur eins von beiden, entweder die Materie oder der Raum als bewegt wahrgenommen;

c) durch Vernunft müſſen aber beide nothwendig als zugleich bewegt vorgeſtellt werden.

Es zeigen ſich alſo hier drei Begriffe, deren Gebrauch in der allgemeinen Naturwiſſenſchaft unvermeidlich iſt. Sie müſſen daher genau beſtimmt werden, obgleich dieſe Beſtimmung nicht ſo leicht und faſslich iſt. Dieſe drei Begriffe ſind: der der

α. Bewegung im relativen (beweglichen) Raume;

β. Bewegung im abſoluten (unbeweglichen) Raume;

γ. Bewegung im Verhältniſſe überhaupt; zum Unterſchiede von der Bewegung an und für ſich, ohne Vergleichung mit etwas anderm (N. 145.).

Hieraus entſtehen nun folgende drei Lehrſätze.

I. Lehrſatz. Die geradlinigte Bewegung einer Materie in Anſehung eines empiriſchen Raums iſt, zum Unterſchiede von der entgegengeſetzten Bewegung des Raums, ein bloſs mögliches Prädicat. Die geradlinigte Bewegung in gar keiner Relation auf eine Materie auſser ihr, d. i. als abſolute Bewegung gedacht, iſt unmöglich (N. 139).

Beweis. In der Erfahrung (einer Erkenntnifs, die das Object für alle Erfcheinungen gültig beftimmt,) ift gar kein Unterfchied zwifchen der Bewegung des Körpers im relativen Raume, oder der Ruhe des Körpers im abfoluten und der entgegengefetzten gleichen Bewegung des relativen Raums (V, B). Nun ift die Vorftellung eines Gegenftandes durch eins von zwei Prädicaten, die in Anfehung des Objects gleichgeltend find, und fich nur darin unterfcheiden, wie fich das Subject das Object und feine Veränderung vorftellen will, nicht die Beftimmung nach einem disjunctiven Urtheile, nach welchem, wenn dem Object nur eines von den beiden fich einander ausfchliefsenden Prädicaten zukommt, das andre dadurch wirklich ausgefchloffen wird, fo dafs fich die Prädicate objectiv entgegengefetzt find, oder Jedermann nur das eine von beiden dem Object beilegen mufs. Jene Vorftellung ift vielmehr die Wahl, nach einem alternativen Urtheile, nach welchem beliebig jedes von den zwei Prädicaten, die fich nur fubjectiv einander ausfchliefsen, dem Object beigelegt werden kann, fo dafs es für das Object einerlei ift, welches man zur Beftimmung deffelben wählt. Das heifst nun, durch den Begriff der Bewegung, als Gegenftandes der Erfahrung, ift es an fich unbeftimmt, mithin gleichgeltend, ob ein Körper im relativen Raume, oder diefer in Anfehung jenes als bewegt vorgeftellt wird. Dasjenige, was auf folche Art unbeftimmt ift, heifst aber möglich. Alfo ift die geradlinigte Bewegung einer Materie im empirifchen Raume, zum Unterfchiede von der entgegengefetzten gleichen Bewegung des Raums, in der Erfahrung ein blofs mögliches Prädicat; welches das erfte war (N. 140 f.).

Ein Verhältnifs, mithin auch eine Veränderung derfelben, d. i. Bewegung, kann nur fo fern ein Gegenftand der Erfahrung feyn, als beide Correlate (die Materie und der Raum) Gegenftände der Erfahrung find. Nun ift aber der reine Raum, den man auch, im Gegenfatze gegen den relativen (empirifchen), den abfoluten nennt, kein Gegenftand der Erfah-

rung (sondern eine Anschauung *a priori*) und überall nichts. Folglich ist die geradlinigte Bewegung ohne Beziehung auf irgend etwas Empirisches, d. i. die absolute Bewegung, schlechterdings unmöglich; welches das zweite war (M. 141. f.).

Anmerkung 1. Dieser Lehrsatz bestimmt die Modalität der Bewegung in Ansehung der Phoronomie; er zeigt nehmlich, ohne alle Rücksicht auf den Begriff der Ursache, welche Bewegung in der Erscheinung möglich ist oder nicht. Die Wirklichkeit derselben kann in der Phoronomie nicht vorkommen, weil diese den Begriff der Ursache voraussetzt, von dem allein in der Dynamik und Mechanik die Rede ist. In der Phoronomie oder reinen Gröfsenlehre der Bewegung hingegen ist allein von der Gröfse der Bewegung die Rede, und der Construction derselben in der Anschauung, folglich nur davon, wie sie für das anschauende Subject möglich ist (N. 142).

Anmerkung 2. Damit Bewegung auch nur als Erscheinung gegeben werden könne, dazu wird eine Erfahrung von einem Raume erfordert, in Ansehung dessen das Bewegliche sein Verhältnifs verändern (d. i. sich bewegen) soll. Der Raum aber, der ein Gegenstand der Erfahrung seyn, oder wahrgenommen werden soll, mufs materiell d. i. selbst etwas Bewegliches und in einem andern Raume Befindliches seyn. Folglich müssen wir ihn, wenn wir ihn als bewegt denken wollen, als in einem grofsen Raume enthalten denken, und diesen gröfsern Raum uns als ruhig vorstellen. Von diesem gröfsern Raume läfst sich eben dasselbe in Ansehung eines noch gröfsern Raumes vorstellen, und so ins Unendliche, ohne jemals wirklich zu einem unbeweglichen (unmateriellen) Raume durch Erfahrung zu gelangen, in Ansehung dessen irgend einer Materie Bewegung oder Ruhe beigelegt werden könnte, welche dann eine Bewegung und Ruhe im absoluten Raume, folglich absolute Bewegung oder Ruhe seyn würden. Vielmehr mufs der Begriff dieser Verhältnifsbestimmungen beständig abgeändert werden, nachdem man das Bewegliche

mit einem oder andern dieser Räume im Verhältnisse betrachtet. Die Bedingung, etwas als ruhig oder bewegt anzusehen, ist also im relativen Raume ins Unendliche immer wiederum bedingt. Hieraus erhellet:

a. dass alle Bewegung oder Ruhe bloss relativ und keine absolut seyn könne. Das heisst, dass Materie bloss im Verhältnisse auf Materie als bewegt oder ruhig gedacht werden kann, niemals aber in Ansehung des blossen Raums ohne Materie. Mithin ist absolute Bewegung, oder eine solche, die auf den blossen Raum und nicht auf Materie bezogen wird, unmöglich;

b. dass auch eben darum kein für alle Erscheinung gültiger Begriff von Bewegung oder Ruhe im relativen Raume möglich ist, sondern man sich einen Raum, in welchem der relative selbst als bewegt gedacht werden könne, der aber seiner Bestimmung nach weiter von keinem andern empirischen Raume abhängt, und daher nicht wiederum bedingt ist, d. i. einen absoluten Raum, auf den alle relativen Bewegungen bezogen werden können, denken muss. In diesem absoluten Raume muss man sich nun alles Empirische als beweglich denken *). So ist es nehmlich möglich, in demselben alle Bewegung des Materiellen, als bloss relativ gegen einander zu denken. Auf diese Weise kann man sich die Bewegung des Beweglichen im Verhältnisse zu einem andern als alternativ wechselseitig, d. h. beliebig, das eine als ruhend und das andere als bewegt, oder umgekehrt vorstellen, keins aber als in absoluter Bewegung oder Ruhe. Der absolute Raum ist also nicht als ein Begriff von einem wirklichen Object, sondern als eine Idee, nothwendig. Diese Idee soll nehmlich zur Regel dienen, alle Bewegung in ihm bloss als

*) Soll man es aber als beweglich erfahren, so ist das nicht möglich als so, dass ich den vorher absoluten Raum als begrenzt und beweglich, folglich in einem andern (der nun der absolute wird) enthalten, mir vorstelle; wodurch der vorher absolute Raum relativ und empirisch wird.

relativ zu betrachten. Alle Bewegung und Ruhe muſs nehmlich auf den abſoluten Raum reducirt werden, wenn die Erſcheinung derſelben in einen beſtimmten Erfahrungsbegriff (der alle Erſcheinungen vereinigt) verwandelt werden ſoll (N. 146 ff.).

Anmerkung 3. So wird z. B. die geradlinigte Bewegung eines Körpers im relativen Raume auf den abſoluten Raum reducirt, wenn ich den Körper als an ſich ruhig, den relativen Raum aber als im abſoluten Raume in entgegengeſetzter Richtung bewegt mir vorſtelle. Dieſe Vorſtellung denke ich mir nehmlich als diejenige, welche gerade dieſelbe Erſcheinung giebt, wodurch denn alle möglichen Erſcheinungen geradlinigter Bewegungen auf den Erfahrungsbegriff, nehmlich den der bloſs relativen Ruhe und Bewegung zurückgebracht werden (N. 149).

II. Lehrſatz. Die Kreisbewegung einer Materie iſt, zum Unterſchiede von der entgegengeſetzten Bewegung des Raums, ein wirkliches Prädicat derſelben; die der Kreisbewegung der Materie entgegengeſetzte Bewegung eines relativen Raums, ſtatt der Bewegung des Körpers genommen, iſt keine wirkliche Bewegung des Raums, ſondern, wenn ſie dafür gehalten wird, ein bloſser Schein (N. 142).

Beweis. Die Kreisbewegung iſt (ſo wie jede krummlinigte Bewegung) eine continuirliche Veränderung der geradlinigten Bewegung. Da nun die geradlinigte Bewegung ſelbſt eine continuirliche Veränderung des Verhältniſſes in Anſehung des äuſsern Raums iſt, ſo iſt die Kreisbewegung eine Veränderung der Veränderung der äuſsern Verhältniſſe im Raume, folglich ein continuirliches Entſtehen neuer Bewegungen. Nach dem Geſetze der Trägheit muſs nun eine Bewegung, ſofern ſie entſteht, eine äuſsere Urſache haben. Der Körper iſt aber in jedem Puncte des Kreiſes, den er durch ſeine Bewegung beſchreibt, nach den Geſetzen der Trägheit beſtrebt, für ſich in der den Kreis berührenden geraden Linie (Tangente) fortzugehen, welche Bewegung jener äuſsern Urſache entgegen wirkt. Folg-

lich beweiſet jeder Körper, in jedem Puncte der Kreisbewegung, durch ſeine Bewegung eine bewegende Kraft. Nun iſt aber die Bewegung des Raums, zum Unterſchiede von der Bewegung des Körpers, bloſs phoronomiſch oder bloſs eine Vorſtellung der Anſchauung, und hat keine bewegende Kraft. Folglich iſt hier das Urtheil, daſs entweder der Körper, oder der Raum, nur in entgegengeſetzter Richtung bewegt ſei, wirklich ein disjunctives Urtheil. Das heiſst, es wird hier wirklich, wenn das eine der beiden einander entgegengeſetzten Glieder von der Bewegung prädicirt wird, nehmlich, daſs der Körper bewegt iſt, das andere Glied, nehmlich daſs der Raum bewegt iſt, dadurch ausgeſchloſſen. Alſo iſt die Kreisbewegung eines Körpers, zum Unterſchiede von der Bewegung des Raums, wirkliche Bewegung, welches das erſte war. Daraus folgt aber nun auch, daſs die entgegengeſetzte Bewegung des relativen Raums, wenn ſie gleich dieſelbe Erſcheinung giebt, dennoch im Zuſammenhang aller Erſcheinungen, d. i. in der möglichen Erfahrung, der Erfahrung widerſtreitend, alſo ein bloſser Schein iſt, welches das zweite war (N. 142 f.).

Anmerkung 1. Dieſer Lehrſatz beſtimmt die Modalität der Bewegung in Anſehung der Dynamik; eine Bewegung nehmlich, die nicht ohne den Einfluſs einer continuirlich wirkenden äuſsern Kraft ſtatt finden kann, beweiſet mittelbar oder unmittelbar urſprüngliche Bewegkräfte der Materie, es ſei der Anziehung oder Zurückſtoſsung. Uebrigens kann die Kreisbewegung zweier Körper um einen gemeinſchaftlichen Mittelpunct (mithin auch die Achſenumdrehung der Erde) ſelbſt im leeren Raume, alſo ohne alle durch Erfahrung mögliche Vergleichung mit dem gröſsern Raume, dennoch vermittelſt der Erfahrung dargethan werden. Es kann eine Bewegung, die doch eine Veränderung der äuſsern Verhältniſſe im Raum iſt, empiriſch gegeben werden, obgleich dieſer Raum ſelbſt nicht empiriſch gegeben, und kein Gegenſtand der Erfahrung iſt. Dieſes Paradoxon iſt aus Newtons *Princ. Phil. Nat. Math.* Er ſagt: „es iſt ſehr ſchwer, die wahren Bewegungen

der Körper zu erkennen, und ſie von den Scheinbewegungen in der Erfahrung zu unterſcheiden; weil die Theile jenes unbeweglichen Raums, in welchem ſich die Körper wirklich bewegen, nicht in die Sinne fallen. Doch iſt es nicht ganz unmöglich.*)“ Hierauf läſst er zwei durch einen Faden verknüpfte Kugeln ſich um ihren gemeinſchaftlichen Schwerpunct im leeren Raume drehen, und zeigt, wie aus der Spannung des Fadens die Wirklichkeit der Bewegung ſamt der Richtung derſelben dennoch durch Erfahrung könne gefunden werden. Kant zeigt dieſes auch im Folgenden an der um ihre Achſe bewegten Erde unter etwas veränderten Umſtänden (N. 144. 152 *).

Anmerkung 2. Die Kreisbewegung ſcheint doch, nach dem II. Lehrſatze, in der That abſolute Bewegung zu ſeyn. Denn ſie kann, wie dort gezeigt worden iſt, auch ohne Beziehung auf den äuſsern empiriſch gegebenen Raum als wirkliche Bewegung in der Erfahrung gegeben werden. Denn die relative in Anſehung des äuſsern Raums, (z. B. die Achſenumdrehung der Erde relativ auf die Sterne des Himmels) iſt eine Erſcheinung, an deren Stelle die entgegengeſetzte Bewegung dieſes Raums (des geſtirnten Himmels) in derſelben Zeit, als jener völlig gleichgeltend, geſetzt werden kann. Allein in der Erfahrung darf dieſe letztere Bewegung durchaus nicht an die Stelle der erſtern geſetzt werden, wie der II. Lehrſatz zeigt, mithin darf dieſe Kreisdrehung der Erde nicht als äuſserlich relativ vorgeſtellt werden, welches ſo lautet, als ob dieſe Art der Bewegung für abſolut anzunehmen ſei (N. 149 f.).

2. Allein es iſt wohl zu merken, daſs hier vom Unterſchiede zwiſchen der wahren (wirklichen) Bewegung und dem Schein die Rede iſt; aber nicht vom Unterſchiede zwiſchen der abſoluten Bewegung und der relati-

*) *Motus quidem veros corporum ſingulorum cognoſcere et ab apparentibus actu diſcriminare difficillimum eſt, propterea, quod partes ſpatii illius immobilis, in quo corpora vera moventur, non incurrunt in ſenſus. Cauſa tamen non eſt prorſus deſperata. pag. 10. Edit. 1714.*

ven. Die Bewegung z. B. der Erde im absoluten Raume um die Achse erscheint nehmlich nicht als solche, und könnte also, wenn man sie bloss nach empirischen Verhältnissen zum Raume beurtheilen wollte, für Ruhe gehalten werden. Die Kreisbewegung zeigt also zwar keine phoronomische Veränderung, d. i. keine Veränderung der Stelle oder des Orts, oder auch des Verhältnisses des Bewegten zum (empirischen) Raume. Aber die Erfahrung zeigt doch bei derselben eine continuirliche dynamische, d. i. eine Veränderung des Verhältnisses der Materie in ihrem Raume durch die Kräfte derselben. So lehrt auf der Erde eine beständige Verminderung der Anziehung durch eine Bestrebung zu entfliehen, welches eine Wirkung der Kreisbewegung ist, die Umdrehung derselben um ihre Achse, und lehrt sie nur dadurch vom Schein unterscheiden. Man kann sich z. B. die Erde im unendlich leeren Raume als um die Achse gedrehet vorstellen, und diese Bewegung auch durch Erfahrung darthun, obgleich weder das Verhältniss der Theile der Erde unter einander, noch zum Raume ausser ihr, phoronomisch d. i. in der Erscheinnng verändert wird. Denn in Ansehung der Theile der Erde, welche den empirischen Raum bezeichnen, verändert bei der Achsenumdrehung nichts auf und in der Erde seine Stelle, und in Beziehung auf den Raum ausser ihr, der ganz leer ist, kann überall kein äusseres verändertes Verhältniss statt finden. Folglich kann die Bewegung um die Achse im absoluten Raume nicht erscheinen. Allein, wir wollen uns z. B. eine zum Mittelpunct der Erde gehende tiefe Höle vorstellen. Wir wollen in diese Höle einen Stein fallen lassen. Gesetzt, wir finden nun, dass der fallende Stein zwar in jeder Weite vom Mittelpuncte immer nach diesem hingerichtet fällt, aber im Fallen doch continuirlich von Westen nach Osten von seiner senkrechten Richtung abweicht; so folgt, dass sich die Erde von Abend gegen Morgen um die Achse drehen müsse. Ein anderes Beispiel. Gesetzt, ich entferne den Stein ausserhalb der Erde weit von der Oberfläche derselben. Bleibt er nun nicht über demselben Punct der Oberfläche, sondern entfernt er sich von demselben von Osten nach Westen, so folgt ebenfalls, dass sich die Erde

von Weſten nach Oſten um ihre Achſe drehe. Die Wahrnehmungen in beiden Beiſpielen werden zum Beweiſe der Wirklichkeit dieſer Kreisbewegung dienen. Die Veränderung des Verhältniſſes zum äuſsern Raume (dem beſtirnten Himmel) kann hingegen nicht hinreichen, dieſe Achſendrehung der Erde zu beweiſen, weil ſie bloſs eine Erſcheinung iſt, die von zwei in der That entgegengeſetzten Gründen herrühren kann, nehmlich nicht nur von der Achſendrehung der Erde, ſondern auch von einem wirklichen Kreislaufe der Sterne am Himmel um die Erde. Alſo iſt der Kreislauf des geſtirnten Himmels nicht ein aus dem Erklärungsgrunde aller Erſcheinungen dieſer Veränderungen, den dynamiſchen Kräften, abgeleitetes Erkenntniſs, d. i. nicht Erfahrung. Die Kreisbewegung einer Kugel um ihre Achſe im abſoluten Raum iſt aber dennoch keine abſolute Bewegung, ob ſie gleich keine Veränderung des Verhältniſſes zum empiriſchen Raume iſt, ſondern eine continuirliche Veränderung der Verhältniſſe der Materien zu einander. Sie wird zwar im abſoluten Raume vorgeſtellt, aber iſt dennoch wirklich nur relative, und ſogar darum allein wahre Bewegung. Denn ein jeder Theil einer ſo bewegten Materie, als z. B. der Erde (auſserhalb der Achſe) iſt, beſtrebt ſich wechſelſeitig continuirlich von jedem andern ihm in gleicher Entfernung vom Mittelpuncte im Diameter gegen über liegenden zu entfernen. Allein die Wirkung dieſes Beſtrebens wird continuirlich durch den Zuſammenhang der Theile und die urſprüngliche Anziehungskraft wieder aufgehoben. Wenn alſo gleich keine Veränderung des äuſsern Verhältniſſes der Theile des Beweglichen erfolgt, mithin keine Bewegung eigentlich e r ſ c h e i n t; ſo iſt darum doch dieſe Bewegung im abſoluten Raume nach m e c h a n i ſ c h e n und d y n a m i ſ c h e n Geſetzen der Erfahrung wirklich. Geſetzt alſo, man wüſste die Gröſse der Kraft, mit welcher die Schwere allein auf der Erde wirken würde, fände ſie aber nicht bei den Erfahrungen, die man darüber anſtellte, ſondern eine Wirkung, die weit weniger Kraft vorausſetzte, ſo würde dieſer Abgang von der Mittelpunctsfliehkraft herrühren, die durch den Um-

ſchwung der Erde bewirkt wird, und die alſo die Wirkung der Schwere vermindert. Hieraus würde man folglich auf den Umſchwung der Erde um ihre Achſe, oder die Achſenumdrehung der Erde, nach den mechaniſchen Geſetzen der Erfahrung, ſchlieſsen müſſen. Da nun hier keine dynamiſche, oder bloſs aus der Materie entſpringende, Urſache die Theile derſelben von dem Mittelpunkte wegtreibt, ſondern eine Wirkung wahrgenommen wird, die nur aus einer mechaniſchen, d. i. aus der Bewegung der Materie entſpringenden Kraft entſteht, ſo iſt hier zwar eine Bewegung in dem leeren oder abſoluten Raume wirklich, die aber doch auf einen relativen, nehmlich den innerhalb der bewegten Materie beſchloſſenen Raum bezogen wird (N. 150.).

III. Lehrſatz. In jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Anſehung eines andern bewegend iſt, iſt eine entgegengeſetzte gleiche Bewegung nothwendig. (N. 144.)

Beweis. Es wird hier das Geſetz der Mechanik vorausgeſetzt: in aller Mittheilung der Bewegung ſind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich. Den Beweis dieſes Lehrſatzes findet man in dem Artikel Gegenwirkung. Da alſo die Bewegung beider Körper auf Urſachen beruhet, ſo iſt ſie wirklich. Die Wirklichkeit dieſer Bewegung beruhet aber nicht, wie im vorhergehenden Lehrſatze, auf dem Einfluſſe äuſserer Kräfte, in welchem Falle ſie bloſs zufällig wäre, ſondern folgt bloſs aus dem Begriffe des Verhältniſſes des Bewegten im Raume zu jedem andern durch ihn Beweglichen, vermöge jenes mechaniſchen Lehrſatzes, unmittelbar und unvermeidlich, ſo daſs das Gegentheil nicht möglich iſt. Folglich iſt eine entgegengeſetzte und gleiche Bewegung des Körpers, der von einem andern bewegt werden ſoll, nothwendig (N. 145).

Anmerkung 1. Dieſer Lehrſatz beſtimmt die Modalität der Bewegung in Anſehung der Mechanik, denn er lehrt, was nothwendig iſt, wenn äuſsere Urſachen, oder mechaniſche Kräfte Bewegungen wirken ſollen (N. 145.)

Anmerkung 2. Die Wahrheit der wechſelſeitig entgegengeſetzten und gleichen Bewegung zweier Körper zu zeigen, bedarf es weder eines empiriſchen Raums, wie im erſten Lehrſatze, noch einer Erfahrung, von der auf einen dynamiſchen Einfluſs geſchloſſen wird, wie im zweiten Lehrſatze. Es muſs ſo ſeyn, weil die bloſsen Grundkräfte der Materie, die Zurückſtoſsungs- und Anziehungskraft, es nothwendig machen. Der bloſse Begriff der relativen Bewegung, daſs ſie nehmlich Veränderung der Verhältniſſe zu einem gegebenen Raume iſt, bringt es ſchon mit ſich, daſs ſich zum Beiſpiel eine Stelle im Raume dem Körper in entgegengeſetzter Richtung um eben ſo viel nähern muſs, als der Körper ſich dieſer Stelle nähert. Geſetzt nun, an der Stelle des Raums iſt ein Körper, der vermöge ſeiner Grundkräfte anziehen und zurückſtoſsen kann. Wenn wir nun auch nicht erfahren könnten, welcher von den beiden Körpern ſich dem andern nähere, ſondern beide in einen abſoluten Raum ſetzten, z. B. ſo, daſs der Raum zwiſchen beiden Körpern zwar kleiner oder gröſser werden könnte, aber es weiter keine Körper umhergäbe, alſo zwar Erſcheinung von relativer Bewegung möglich wäre, aber doch beide Körper im abſoluten Raume, d. h. wie ſie ſich wirklich bewegen, betrachtet werden müſsten; ſo muſs, wenn der eine Körper ſich bewegt, und vermöge ſeiner Anziehungskraft den andern zieht, der andere, nach dem mechaniſchen Geſetze der gleichen Wechſelwirkung, den erſtern gerade um ſo viel wieder ziehen, als er gezogen wird. Hieraus folgt, daſs jeder Körper ſich dem andern, wenn übrigens alles gleich wäre, (alſo von der Gröſse der Maſſe und mechaniſchen Bewegung, durch einen rhaltenen Stoſs, abſtrahirt,) gleich viel, nur in entgegengeſetzter Richtung, nähern müſste. Ebenſo verhält es ſich auch mit der Zurückſtoſsung, um ſo viel ein Körper den andern ſtöſst, um eben ſo viel muſs er auch, vermöge des mechaniſchen Geſetzes der Wechſelwirkung, von dem andern geſtoſsen werden, folglich muſs die hieraus entſpringende Bewegung gleich ſeyn, beide Körper müſſen ſich alſo bewegen und in entgegengeſetzter Richtung von einander gleich viel entfernen; geſetzt, daſs man auch dar-

über keine Erfahrung anftellen könnte, welcher Körper fich bewegt (N. 153.).

Hieraus folgt, dafs das eigentlich keine abfolute Bewegung ift, wenn ein Körper in Anfehung eines andern im abfoluten oder leeren Raum als bewegt gedacht wird. Die Bewegung wird hier nehmlich nicht im Verhältnifs auf den fie umgebenden, fondern auf den zwifchen ihnen befindlichen Raum gedacht. Diefer ift aber empirifch, denn er erfcheint als ein Raum, der vermindert oder vergröfsert wird, und die Bewegung ift alfo in diefer Rückficht wieder relativ. Abfolute Bewegung würde alfo nur diejenige feyn, die einem Körper ohne ein Verhältnifs auf irgend eine andere Materie zukäme. Eine folche wäre allein die geradlinigte Bewegung des Weltganzen, d. i. des Syftems aller Materie. Denn, wenn aufser einer Materie noch irgend eine andere, felbft durch den leeren Raum getrennte Materie wäre, fo würde die Bewegung fchon relativ feyn. Daraus folgt alfo, dafs wenn man ein Bewegungsgefetz nur fo beweifen kann, dafs beim Gegentheil die geradlinigte Bewegung des ganzen Weltgebäudes folgen würde, das Bewegungsgefetz apodictifch bewiefen feyn würde. Denn fonft würde man eine abfolute Bewegung annehmen müffen, welches eine Bewegung der Materie als Dinges an fich wäre, nehmlich eine Bewegung, die wirklich fei und doch nie erfahren werden könnte; welches nur dann denkbar ift, wenn die Materie, auch aufser dem Felde der Erfcheinungen, als ein Ding an fich, vorhanden wäre, welches aber dem kritifchen Idealismus widerfpricht. So kann z. B. das Gefetz des Antagonismus in aller Gemeinfchaft der Materie durch Bewegung oder der Widerftreit, d. i. die Wechfelwirkung der bewegten Materie bewiefen werden. Denn gefetzt, es gäbe die geringfte Abweichung von diefem Gefetze, fo würde z. B. der eine Körper den andern, der diefem Gefetz nicht unterworfen wäre, ziehen, da nun diefer nicht eben fo fehr wieder zöge, fo würde der Punct, in welchem man fich die ziehende Kraft beider Körper vereinigt denken mufs, und den man den gemeinfchaftlichen Mittelpunct der Schwere nennt, jeden Augenblick fich verändern, weil beide Körper, die fich nähern oder entfernen, nicht

gleich auf einander wirken, und des einen Wirkung folglich nicht ſo zunehmen würde, als die des andern. Da nun dieſes bei allen Weltkörpern ſtatt finden würde, wenn auch nur einer unter ihnen dem Geſetze des Antagonismus nicht unterworfen wäre, ſo würde der Schwerpunct des ganzen Weltgebäudes rücken, und ſo daſſelbe ſelbſt, wenigſtens eine Zeit hindurch eine geradlinigte abſolute Bewegung bekommen, welches unmöglich iſt. Eine ſolche Bewegung, folglich die Unmöglichkeit eines Geſetzes, das dem des Antagonismus entgegenſtehet, iſt alſo nicht einmal denkbar. Dagegen läſst es ſich wohl denken, daſs das ganze Weltgebäude ſich um eine gemeinſchaftliche Achſe drehe, wodurch daſſelbe an ſeiner Stelle bleibe, allein es würde, ſo viel man bis jetzt abſehen kann, ganz ohne begreiflichen Nutzen ſeyn, dieſes anzunehmen (N. 153.).

Uebrigens ſieht man deutlich, daſs die vorhergehenden drei Lehrſätze die Bewegung der Materie in Anſehung der drei Categorien der Modalität beſtimmen, nehmlich in Anſehung

1. der Möglichkeit und Unmöglichkeit; nehmlich daſs die geradlinigte Bewegung des Körpers im ruhenden relativen Raume, oder die gleiche, aber entgegengeſetzte, Bewegung des relativen Raums bei der Ruhe des Körpers im abſoluten Raume gleich möglich, aber die geradlinigte Bewegung der Materie im abſoluten Raum ohne Beziehung auf einen relativen Raum unmöglich iſt;

b. des Daſeyns und Nichtſeyns; nehmlich daſs wenn die Kreisbewegung einer Materie da iſt, nicht etwa eine gleiche entgegengeſetzte Kreisbewegung des relativen Raums eben ſo wohl da iſt.

c. der Nothwendigkeit und Zufälligkeit; nehmlich daſs wenn ein bewegter Körper einen andern bewegt, der letzte dem erſtern nothwendig eben ſo viel Bewegung mittheilen muſs; daſs aber die Bewegung des bewegten Körpers ſelbſt, die auf äuſsern Kräften, und nicht auf der Zurückwirkung eines andern durch ihn bewegten Körpers beruhet, zufällig iſt (N. 145.).

Auf die verschiedenen Begriffe der Bewegung und bewegenden Kräfte beziehen sich auch die verschiedenen Begriffe vom leeren Raume.

a. Der leere Raum in phoronomischer Rücksicht, das ist derjenige, den ich mir bei jeder Bewegung vorstellen muss, und der auch der absolute Raum heisst, sollte billig nicht ein leerer Raum genannt werden. Denn ein leerer Raum ist ein Raum, den ich wahrnehmen kann; aber der absolute Raum existirt nicht, er ist nur die Idee von einem Raume, bei dessen Vorstellung ich alle Materie, die ihn zum Gegenstand der Wahrnehmung machen könnte, wegdenke. Diesen absoluten Raum muss ich mir vorstellen, um den materiellen oder empirischen Raum noch als beweglich in ihm zu denken. Denn dadurch allein wird es nur erst möglich, die Bewegung eines Körpers nicht bloss einseitig, als absolutes Prädicat des Körpers, sondern jederzeit wechselseitig, bloss als ein Prädicat zu denken, das sich auf den, den Körper umgebenden, Raum bezieht.

b. Der leere Raum in dynamischer Rücksicht ist derjenige, der nicht erfüllet ist, d. i. worin dem Eindringen des Beweglichen nichts anderes Bewegliches widerstehet. Er kann nun seyn, entweder

α. der leere Raum in der Welt *(vacuum mundanum)* der von Materie oder Körpern umgeben ist; und der wieder ist, entweder

1. der zerstreute *(vacuum disseminatum)*, der nur einen Theil des Volumens der Materie ausmacht; oder

2. der gehäufte *(vacuum coaceruatum)*, der die Körper von einander absondert; oder

β. der leere Raum ausser der Welt *(vacuum extramundanum)*, der das ganze System der Materie oder Körper umgiebt.

Diese ganze Unterscheidung beruhet also auf dem Unterschied der Plätze, die man dem leeren Raume in der Welt anweiset. Sie ist daher nicht wesentlich, son-

dern nur zufällig. Aber ſie wird doch in verſchiedener Abſicht gebraucht. Der zerſtreuete leere Raum in der Welt wird gebraucht, um den ſpecifiſchen Unterſchied der Dichtigkeit der Körper abzuleiten, indem man ſagt, daſs der Körper ſpecifiſch dichter ſei, als ein andrer Körper, der weniger leere Zwiſchenräume habe. Der gehäufte leere Raum in der Welt wird gebraucht, um zu zeigen, wie es möglich ſei, daſs ſich die Weltkörper ohne allen Widerſtand im Weltraume bewegen. Kant zeigt übrigens hypothetiſch, daſs auch der leere Raum in dynamiſcher Rückſicht nicht exiſtire, ſ. Raum, leerer.

c. Der leere Raum in mechaniſcher Rückſicht iſt das gehäufte Leere innerhalb dem Weltganzen, um den Weltkörpern freie Bewegung zu verſchaffen. Kant zeigt auch, daſs es nicht nöthig ſei, ihn, um der freien und dauernden Bewegung der Weltkörper willen, anzunehmen, ſ. Raum, leerer (N. 154. ff.).

Kant. Metaphyſ. Anfangsgr. der Naturwiſſ.
Gehler Phyſik. Wörterbuch. Art. Bewegung.

Bewegung

als Handlung des Subjects ſ. Ausdehnung, 2. und Bewegungsvermögen.

Bewegungsgrund

des Wollens, *motivum*, *motif*. Der objective Grund des Wollens wird ſein Bewegungsgrund genannt. Dieſer objective Grund iſt ein in etwas auſſer dem wollenden Subject, alſo in einem Object liegender Grund, welcher die Erkenntniſs bewirkt, daſs der Gegenſtand ein Object des Begehrens ſei (ſ. Triebfeder). Der Bewegungsgrund iſt entweder *a priori* oder empiriſch, je nachdem er allgemein und nothwendig, oder zufällig, z. B. unter gewiſſen Bedingungen, gilt.

2. Ein Begehren, welches bloſs durch einen ſinnlichen Trieb bewirkt wird, hat gar keinen Bewegungs-

grund. So hat der Hund, der dem Wilde nachläuft, nie einen Bewegungsgrund. Die Menfchen handeln oft nach ihren Trieben, und die Erkenntnifs des Gegenftandes hat dann wenig Einflufs auf ihr Begehren. Die Wirkung der Befchaffenheit des Subjects auf fein Begehren, dafs daffelbe ein Object begehret, heifst die Triebfeder.

3. Der Bewegungsgrund kann auch rein oder gemifcht feyn. Rein ift er, wenn er gänzlich *a priori* ift, folche find allein die moralifchen Gefetze. Vermifcht ift er, wenn zugleich etwas Empirifches fich mit einmifcht, z B. wenn das Subject aufser dem, dafs es etwas für feine Pflicht erkennt, auch mit darauf fiehet, dafs das Wollen deffelben ihm Nutzen ftiften kann.

4. Der Bewegungsgrund ift entweder gut oder böfe, moralifch oder unmoralifch, je nachdem der zu begehrende Gegenftand als durch das Gefetz geboten oder verboten erkannt wird. Der Bewegungsgrund nicht zu ftehlen, weil es verboten, ift moralifch, der Bewegungsgrund zu ftehlen, weil der reiche Mann, der beftohlen werden foll, doch genug hat und wenig braucht, ift unmoralifch. Der Bewegungsgrund nicht zu ftehlen, weil es Schande macht, ift empirifch; der Bewegungsgrund nicht zu ftehlen, blofs darum, weil, wenn es erlaubt wird, alles Eigenthum und damit das Stehlen felbft aufhören würde, folglich das Verbot zu ftehlen allgemein und nothwendig gilt, ift *a priori* und rein. Der Bewegungsgrund nicht zu ftehlen, weil es unmoralifch und zugleich entehrend ift, ift vermifcht.

5. Man fagt wohl auch, ein vernünftiger Bewegungsgrund. Ift hier das vernünftig dem unvernünftig entgegengefetzt, fo heifst es fo viel, als ein Bewegungsgrund, den die Vernunft billigt. Ift aber das vernünftig dem finnlich entgegengefetzt, fo ift der Zufatz überflüfsig, denn es giebt keine finnlichen Bewegungsgründe, fie find alle vernünftig oder aus der Vernunft entfprungen. Denn es gehört zum Wefen des Bewegungsgrundes, dafs das Object durch Erkenntnifs

Grund des Begehrens wird, welches Vernunft, als den Geburtsort des Bewegungsgrundes, obwohl nicht als der Erkenntnifs, vorausfetzt. Ein finnlicher Grund des Begehrens hingegen ift eine fubjective Befchaffenheit des wollenden Subjects, z. B ein Naturtrieb, als Grund des Begehrens eines Objects, fetzt blofs Sinnlichkeit als den Geburtsort des Beftimmungsgrundes voraus, und heifst Triebfeder (G. 63).

Bewegungsvermögen

der Seele, *facultas locomativa, faculté de l'ame de mouvoir la matière.* Das Vermögen der Seele, die Materie willkührlich in Bewegung zu fetzen, durch ihre virtuelle Gegenwart, f. Gegenwart der Seele. Aufser der Bewegung der Materie durch dynamifche und mechanifche (f. Bewegung) Kräfte einer andern Materie, giebt es nehmlich noch eine Bewegung der Materie, durch die blofse Willkühr des mit der Materie verbundenen Lebensprincips. Wenn ich z. B. einen Arm willkührlich, und ohne ein anderes Glied zu Hülfe zu nehmen, aufhebe, fo gefchieht das nicht dadurch, dafs ihn ein andrer Körper mechanifch ftöfst oder in die Höhe drückt, auch nicht dadurch, dafs er durch irgend eine Materie angezogen wird, fondern es gefchieht durch eine Kraft des vorftellenden Vermögens in uns, das durch feine Einwirkung dem Arm gegenwärtig ift, und ihn in Bewegung fetzt. Kant erwähnt diefes Bewegungsvermögens nur bei Gelegenheit der Sömmeringfchen Entdeckung über das Organ der Seele (S. III, 561.). Ich will hiervon Gelegenheit nehmen, eine Erklärung des Phänomens, dafs die Materie, ohne alle Einwirkung einer andern Materie, blofs durch ein im innern Sinne befindliches Princip bewegt werden kann, vorzutragen.

2. Man hat bekanntlich drei Syfteme erfunden, die Einwirkung der Seele auf den Körper zu erklären: das der gelegentlichen Urfache (Occafionalismus), der vorherbeftimmten Harmonie (Harmonia praefta-

bilita) und des phyſiſchen Einfluſſes (Influxus phyſicus).

Alle drei Theorien ſetzten voraus, daſs beides, Körper und Seele, Dinge an ſich ſind, und ſo muſsten ſie nothwendig an der abſoluten Ungleichartigkeit beider Gegenſtände, des Körpers und der Seele, ſcheitern. Der kritiſche Idealismus allein erprobt auch hier ſeine Wahrheit, und beantwortet die Frage, wie iſt es möglich, daſs auf einen bloſsen, mit einem Willen verknüpften, Gedanken eine Bewegung der Materie erfolge?

3. Nach dem kritiſchen Idealismus nehmlich iſt der Raum, mit den in demſelben befindlichen Körpern, nicht wirklich ſo auſser uns vorhanden, daſs wenn es keine ſolche Weſen gäbe, die nach der Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens erkennen, es dennoch Raum und Körper gäbe (ſ. Anſchauung). Sondern der Raum iſt eine aus der Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens entſpringende, nothwendige Vorſtellung, die allen übrigen Vorſtellungen der Art, welche wir äuſserliche nennen, nothwendig zum Grunde liegt. Alles alſo, was im Raume iſt, iſt nicht etwas, was auch auſser unſrer Vorſtellung als ausgedehnt, den Raum erfüllend u. ſ. w. vorhanden iſt; denn wenn der Raum mit dem Weſen, in deſſen Erkenntniſsvermögen er ſeinen realen Grund hat, wegfällt, ſo fallen auch damit alle Körper als ſolche weg, ſo kann nichts ſtatt finden, was einen Raum erfüllt, oder ſich im Raume bewegt. Alle Körper, und alle ihre Veränderungen, die nichts anders als Bewegungen ſind, ſind daher eben ſowohl Vorſtellungen unſers Gemüths, als diejenigen Vorſtellungen, die wir Gedanken nennen. Zwiſchen beiden iſt nur der Unterſchied, daſs ſie durch verſchiedene Sinne möglich werden, daher wir ſagen müſſen, daſs die Körper Vorſtellungen des Gemüths im äuſsern Sinne, die Gedanken aber Vorſtellungen des Gemüths im innern Sinne ſind.

4. Der Raum, mit allem, was wir in demſelben anſchauen, iſt eine Beſtimmung unſers Gemüths, und

gehört daher selbst mit zu unserm innern Zustande, und hieraus folgt schon, dafs Gedanke und Körper nicht so ungleichartig sind, als sie dem ersten Ansehen nach scheinen. Sie sind beide Vorstellungen des Gemüths, nur in zwei verschiedenen Sinnen, von denen aber der innere Sinn den äufsern mit umfafst, daher alles, was sich im Raume befindet, auch in der Zeit ist, aber nicht umgekehrt. Gedanken und Körper unterscheiden sich freilich dadurch, dafs die erstern ihren Inhalt von dem äufsern Sinne erhalten, dahingegen der Körper seinen Inhalt (die Materie, die den Raum des mathematischen Körpers erfüllt) dadurch erhält, dafs das Gemüth durch einen Gegenstand afficirt wird, ohne dafs wir den Grund davon weiter angeben können. Denn sollten wir das können, so müfsten wir nothwendig einen dritten Sinn haben, der dem äufsern Sinne seinen Stoff lieferte, aber den Stoff seiner Vorstellungen doch wieder aus unmittelbaren Affectionen des Gemüths erhalten müfste, und so ins Unendliche.

5. Die Seele, oder dasjenige Subject des innern Sinnes, in dem ich mir alle Vermögen des innern Sinnes, z. B. Anschauungsvermögen, Denkkraft, u. f. w. vereinigt denke, hat, wie die Materie, eine wesentliche Grundkraft, welche wir die Vorstellungskraft nennen wollen. Diese Kraft unterscheidet sich von den Grundkräften der blofsen leblosen Materie (Anziehungs- und Zurückstofsungskraft) durch ihre Spontaneität. Bei der Materie wirken nehmlich die Grundkräfte derselben durch ihre blofse Natur, bei der Seele hingegen nach Willkühr, oder es hängt von der Seele ab, ihre wesentliche Grundkraft zu äufsern. Diese Vorstellungskraft nun wirkt in zweierlei Sinnen, aber in einem jeden, nach der verschiedenen Natur desselben, verschieden. Im innern Sinne wirkt sie Gedanken, die Vorstellungen des innern Sinnes, im äufsern Sinne wirkt sie Bewegungen, die man die Vorstellungen des äufsern Sinnes nennen kann. Da der Raum, mit allem, was er enthält, eine Bestimmung des Gemüths, und daher zugleich im innern Sinne ist, so erklärt sich nun, warum jede Bewegung durch Spontaneität des

Gemüths auch Gedanken, oder Vorstellungen im innern Sinne, voraussetzt *). Veränderung ist also der Hauptbegriff dessen, was die selbstthätige (spontanee) Kraft des Gemüths wirkt, der Gegenstand dieser Veränderung ist eine Vorstellung, und diese Vorstellung entweder ein Gedanke im innern Sinne, oder eine Bewegung im äussern Sinne. Und so ist das Bewegen nichts anders als ein Denken im äussern Sinne, so wie das Denken nichts anders ist, als ein Bewegen im innern Sinne.

6. Uebrigens findet bei dieser Erklärung, die das Bewegungsvermögen zu einer wesentlichen Grundkraft macht, eben die Schwierigkeit statt, die bei jeder Grundkraft statt findet, man kann nicht die Möglichkeit derselben begreifen. Denn sollte man das können, so müsste sie von einer andern Kraft abgeleitet werden, und folglich keine Grundkraft seyn. Dass aber die Kraft, die den Körper eines Menschen belebt, im innern Sinne liegt, ist keine Behauptung durch einen Fehler des Erschleichens (*vitium subreptionis*) wie Baumgarten meint (Metaphysik §. 541.) sondern richtig geschlossen. Denn, die erste Ursache der Bewegung kann nicht in der Materie liegen, sonst müsste sich die Materie wider alle Gesetze der Natur selbst bewegen können, und Spontaneität haben. Folglich liegt die erste Ursache der Bewegung nicht im äussern Sinne. Also bleibt nichts anders übrig, als sie im innern Sinne zu suchen. Nun ist die Bewegung selbst keine Begebenheit eines Dinges an sich, folglich die Veränderung einer Erscheinung, die ihren Grund im innern Sinne hat. Nun ist aber nach dem kritischen Idealismus die Veränderung einer Erscheinung nichts anders als eine objective Vorstellung, d. h. eine solche, die ihren Grund zugleich in einer solchen Afficirung des Gemüths

*) Es wirkt auch jeder Gedanke im innern Sinne eine Bewegung im äussern, aber diese Bewegung ist nicht willkührlich, und gehet in den innern Theilen des Körpers, dem Gehirn, Nerven u. s. w. vor sich. S. Burke, 8.

hat, die ſie für Jedermann gültig macht. Folglich iſt im Gemüth eine Kraft (nicht nur ſubjective Vorſtellungen oder Gedanken, ſondern auch) objective Vorſtellungen oder Bewegungen zu wirken.

7. Darum wirkt aber jene Kraft im Gemüth nicht alle objective Vorſtellungen, denn ob ſie wohl meinen Körper bewegt, ſo kann ſie ihn doch nicht hervorbringen. So wie aber beim Denken und Anſchauen gewiſſe Grundvorſtellungen durch das Denken und Anſchauen ſelbſt entſtehen, nehmlich die Ideen, Categorien und Formen der Sinnlichkeit, die jeden andern Gedanken und jede Anſchauung erſt möglich machen; ſo liegen bei der Afficirung des Gemüths auch gewiſſe Grundafficirungen zum Grunde, und die Materie der Anſchauung, die durch dieſe Afficirungen verurſacht wird, giebt unſer eigener Körper. Soll daher unſere Seele Bewegung wirken, oder im äuſsern Sinne durch ihre Kraft (virtuell) gegenwärtig ſeyn, ſo muſs es durch unmittelbare Bewegung derjenigen Materie geſchehen, welche in jener Grundafficirung des Gemüths gegründet iſt, das iſt, durch Bewegung ihres Körpers. Der Körper iſt daher (im äuſsern Sinne) dem Bewegungsvermögen der Seele eben ſo nothwendig, als die Formen des Raums und der Zeit, und die Categorien dem Anſchauungsvermögen und der Denkkraft derſelben. Obwohl alſo der Körper des Menſchen keine Anſchauung *a priori* iſt, welches keinen Sinn giebt, da *a priori* und *a poſteriori* nur Begriffe ſind, die beim Denken und Erkennen Bedeutung haben; ſo iſt er doch die *conditio ſine qua non* bei aller Bewegung, die durch eine im innern Sinne befindliche Kraft gewirkt wird. Unſer Körper iſt daher für uns ein ſolcher nothwendiger Beziehungspunct in Anſehung der ganzen materiellen Welt, und ihrer Veränderungen, nehmlich der Bewegungen, als unſre Formen des Anſchauens und Denkens in Anſehung der intellectuellen Welt, und ihrer Veränderungen, nehmlich der Vorſtellungen. Ich nehme aber hier intellectuelle Welt und Vorſtellungen in dem weiteſten Sinne, ſo daſs ich unter der erſtern den Inbegriff aller möglichen Erkenntniſs, und unter

den letztern jede Vorſtellung, die dazu hinwirkt, alſo ſelbſt Anſchauungen verſtehe, ſ. Animalität.

Beweis,

probatio, *argumentatio*, *probation*, *argumentation*, iſt die Ableitung der Wahrheit eines Satzes von einem objectiven Grunde.

I.

Theorie des Beweiſes.

1. Ein jeder Beweis muſs überzeugen, oder wenigſtens auf Ueberzeugung wirken; das iſt das Weſen des Beweiſes. Wenn wir nehmlich etwas für wahr halten, ſo kann die Urſache dieſes Fürwahrhaltens

a. in der Beſchaffenheit des Gegenſtandes ſelbſt liegen, von dem ich etwas für wahr halte; dann muſs ein Jeder, der dieſe Beſchaffenheit erkennt, daſſelbe für wahr halten, was wir für wahr halten. Dasjenige aber, woraus wir die Wahrheit erkennen, heiſst der Grund unſers Fürwahrhaltens, und da dieſer Grund in der Sache ſelbſt liegt, und daher bei Jedermann, der ihn erkennt, dies Fürwahrhalten hervorbringen muſs, ſo iſt der Grund objectiv. Ein Fürwahrhalten nun um eines ſolchen objectiven Grundes willen heiſst Ueberzeugung. Folglich muſs ein jeder Beweis überzeugen. Geſetzt aber, er überzeugte nicht, ſo kann er entweder dieſen Namen gar nicht führen, oder wir ſagen von ihm, er ſei ein Beweis, der nicht überzeugt. Im letztern Falle muſs er wenigſtens auf Ueberzeugung wirken, d. i. das Fürwahrhalten aus objectiven Gründen nach und nach hervorbringen.

Der Grund unſers Fürwahrhaltens eines Satzes kann aber auch

b. in uns ſelbſt liegen, in unſrer eigenen Beſchaffenheit. Dann iſt es nicht möglich, daſs ein Jeder das für wahr halte, was wir für wahr halten, wenn er nicht die nehmliche Beſchaffenheit hat, aus der unſer Fürwahrhalten entſteht. Der Grund unſers Fürwahrhaltens iſt dann ſubjectiv, oder liegt nicht im Ob-

ject, dem Gegenſtande, von dem ich etwas für wahr halte, ſondern in dem Subject, das etwas für wahr hält. Eine Fürwahrhaltung aber um eines ſolchen ſubjectiven Grundes willen heiſst Ueberredung. Die Ableitung einer Wahrheit von einem ſubjectiven Grunde verdient daher nicht den Namen eines Beweiſes. Sie überführt den Verſtand nicht, ſondern berückt ihn. Der Beifall, den der Verſtand dem Satze giebt, gründet ſich alsdann auf einen bloſsen Schein; denn der Grund, der uns zum Beifall beſtimmt, liegt nicht in der Sache, von der nur etwas bewieſen wird, ſondern in mir. Ich erkenne dann nicht die Wahrheit, weil ich keinen Erkenntniſsgrund habe, der allemal objectiv iſt, und der, weil die Erkenntniſs vermittelſt des Verſtandes, des Werkzeuges zum Erkennen, von ihm abgeleitet werden kann, auch ein logiſcher Grund heiſst; ſondern ich fühle dann gleichſam die Wahrheit, es iſt, als ſei das Gegentheil gegen mein Gefühl, welches z. B. aus der langen Gewohnheit, aus einem Intereſſe u. ſ. w. entſpringt. Ein ſolches Gefühl iſt aber kein Erkenntniſsgrund, ſondern etwas Subjectives, das nicht im Verſtande, ſondern in der ſinnlichen Beſchaffenheit des erkennenden Subjects liegt. Daher iſt das nun kein logiſcher Erkenntniſsgrund des Fürwahrhaltens, ſondern ein bloſs äſthetiſcher Beſtimmungsgrund des Beifalls. Wer nun das, was ein ſolcher äſthetiſcher Grund erzwingen kann, den Ausſpruch, ich möchte, daſs dies wahr wäre, für das, was ein logiſcher Grund wirklich erzwingt, den Ausſpruch, das iſt wahr, hält, deſſen Beifall gründet ſich auf einen Schein, und iſt Ueberredung, aber nicht Ueberzeugung.

Die Ableitung der Wahrheit eines Satzes von einem ſubjectiven Grunde kann man daher einen Scheinbeweis nennen. Ein Beiſpiel eines ſolchen Scheinbeweiſes finden wir in der natürlichen Theologie, d. i. in der vermeintlichen Wiſſenſchaft von einer verſtändigen Welturſache aus Vernunftgründen. Der Satz, den man in derſelben beweiſen will, heiſst:

Es exiſtirt eine verſtändige Welturſache.

Beweis: In der Welt iſt allenthalben eine unausſprechliche Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweck-

mäſsigkeit und Schönheit. Dies kann aus einer mechaniſchen Entſtehung der Welt, ohne Zwecke, nicht begriffen werden. Folglich muſs eine nach Zwecken handelnde, d. i. verſtändige Urſache der Urheber der Welt ſeyn.

Dieſer Beweis iſt aber, nach logiſcher Strenge, eigentlich nur ein Scheinbeweis. Diejenigen, die ſich deſſelben bedienen, können die gute Abſicht dabei haben, diejenigen, die keines ſcharfen und tiefen Nachdenkens fähig ſind, dadurch zu einem feſten Glauben an Gott zu führen. Wollen ſie aber durch denſelben vom Daſeyn Gottes überzeugen, ſo erkennen ſie entweder ſelbſt die Schwäche dieſes Scheinbeweiſes nicht, oder verhehlen ſolche vorſätzlich, welches, ob es wohl in der beſten Abſicht geſchehen mag, doch von Seiten der Moralität nicht gebilligt werden kann.

In der menſchlichen Vernunft liegt die Regel: daſs man die Principien nicht ohne Noth vervielfältigen müſſe (ſ. Affinität). Daraus entſteht ein Hang derſelben

a. da, wo es nur ohne Widerſpruch geſchehen kann, ſich ſtatt vieler Principien ein einziges zu denken;

b. wenn in einem ſolchen Princip einige oder viele Erforderniſſe ſind, die dazu dienen, einen Begriff von dieſem Princip abzuleiten, ſich alle übrigen Erforderniſſe hinzuzudenken, um den Begriff dadurch willkührlich zu ergänzen. Dieſes Hanges der Vernunft, der folglich etwas Subjectives iſt, macht ſich nun derjenige zu Nutze, welcher obigen Scheinbeweis führt. Er gewinnt den Beifall für ſeinen Satz dadurch, daſs er, ſtatt vieler verſtändigen Urſachen der groſsen Menge zweckmäſsig eingerichteter Dinge in der Welt, eine einzige verſtändige Urſache angiebt. Dies gefällt, weil es obigen Hange a. ſo ſehr gemäſs iſt. Er zeigt ferner überall in der Welt Wirkungen, die von einem groſsen Verſtande, groſser Macht, groſser Güte zeugen. Und er ergänzt nun willkührlich ſeinen Begriff von der Welturſache, und ſtellt ſie als einen zureichenden Grund aller möglichen Wirkungen, ſelbſt ſolcher vor, von denen wir nichts erfahren. Er ſagt alſo: die

verständige Ursache der Welt hat alle Weisheit oder die Allweisheit, sie hat alle Macht, oder die Allmacht, sie ist unendlich gütig u. s. w. Und dies gefällt wieder, weil es obigen Hange b. so sehr gemäss ist. Dazu kömmt nun noch, dass sogar unter diesen Eigenschaften moralische befindlich sind, wodurch unser moralisches Interesse für denselben nicht nur rege gemacht wird, sondern, weil unsre Vernunft, eben um unsrer moralischen Bestimmung willen, des Glaubens an einen verständigen Welturheber bedarf (der die Welt so eingerichtet habe, dass es in derselben möglich sei, unsre moralische Bestimmung zu erreichen): auch dieses, den moralisch guten Menschen zum Glauben an Gott zwingende, Bedürfniss sich mit einmischt. Und so verwechselt wieder derjenige, der diesem Scheinbeweise seinen Beifall giebt, das ihn nöthigende Bedürfniss des Glaubens an Gott mit dem, was in dem Beweise objectiv gültig seyn sollte, und so entsteht auch dadurch wieder der Schein einer Ueberzeugung, die doch nichts anders als Ueberredung ist. Hierzu kommt endlich noch die Unmöglichkeit zu zeigen, dass die Idee von einem verständigen Welturheber nicht möglich sei, und die Kraft der Beredtsamkeit, welche sehr leicht das Interesse der Moralität rege machen kann. Und so kann die zwingende Kraft dieses Scheinbeweises so siegend scheinen, dass man ihn am Ende für einen Beweis hält, der gar keiner logischen Prüfung bedarf, und dass man diejenigen mit Widerwillen verabscheuet, die einen solchen Beweis noch prüfen wollen, als liesse er noch einigen Zweifel übrig. Und dennoch ist derjenige, welcher sagt, jedes Baumblatt überzeugt mich vom Daseyn Gottes, durch diesen Grund nicht überzeugt, sondern nur überredet; denn, wie gezeigt worden ist, sind es folgende subjective Gründe, welche die Ueberredung in ihm hervorbringen:

a) der Hang zur Vereinfachung der Principien;

b) der Hang zur Ergänzung der fehlenden Erfordernisse zur Erklärung eines Begriffs;

c) das moralische Interesse;

d) das ſich unterſchiebende Bedürfniſs eines verſtändigen Welturhebers.

Wir ſehen hieraus, daſs derjenige Beweisgrund (das Argument) für das Daſeyn Gottes, von dem wir hier reden, eigentlich in zwei ungleichartige Stücke zerfällt: nehmlich

α gehört etwas in demſelben zur phyſiſchen Teleologie oder Lehre von den phyſiſchen Zwecken. Da heiſst nehmlich der Beweisgrund ſo: weil wir ſo vieles in der Welt zweckmäſsig eingerichtet finden, ſo muſs ein unendlicher Verſtand der Urheber der Welt ſeyn; eigentlich aber: ſo ſind wir vermöge des Hanges unſrer Vernunft geneigt, einen unendlichen Verſtand als Urheber alles Möglichen, was wir kennen und nicht kennen, anzunehmen; aus welchem Hange aber nicht folgt, daſs es auch wirklich einen ſolchen Urheber giebt.

β. gehöret etwas in demſelben zur moraliſchen Teleologie oder Lehre von den moraliſchen Zwecken. Da heiſst nehmlich der Beweisgrund ſo: weil ſo vieles in der Welt ſo eingerichtet iſt, daſs nur derjenige, der den Vorſchriften des Sittengeſetzes gemäſs lebt, in der Welt Wohlfahrt genieſsen kann, ſo muſs ein verſtändiger Welturheber ſeyn; aber eigentlich: weil das Sittengeſetz in uns unbedingten Gehorſam fordert, und ich demſelben ohne Widerrede gehorchen muſs, ſo ſetzt mein Gehorſam die Möglichkeit einer Welt voraus, in der man dem Sittengeſetze gehorchen kann, und folglich einen verſtändigen Urheber derſelben, und ich ſehe daher alles, was mir wiederfährt, aus einem moraliſchen Geſichtspunct an.

Durch die Abſonderung vorſtehender beiden Stükke des phyſicotheologiſchen Beweisgrundes für das Daſeyn Gottes ſehen wir nun erſt, wo der eigentliche Nerve des Beweiſes liegt, oder warum er uns ſo gewinnt. Er liegt nehmlich in dem Stücke β., welches die Nothwendigkeit des Glaubens an Gott, oder das Bedürfniſs eines Gottes für den moraliſchen Menſchen *implicite* enthält. Nehmen wir alſo dem phyſicotheologiſchen Beweiſe den moraliſchen Glaubensgrund an Gott, ſo verliert er ſeine Hauptſtütze, und er erſcheint in ſeiner ganzen lo-

giſchen Blöſse. Es iſt aber dem Philoſophen anſtändig, bei der Unterſuchung der Wahrheit von allem Subjectiven, ſei es auch das gröſste Intereſſe, zu abſtrahiren, und zu geſtehen, daſs die Vernunft zu ſchwach iſt, das Daſeyn eines überſinnlichen Weſens und alſo auch einer verſtändigen Welturſache zu beweiſen. Dafür aber wird er deſto unbefangener dasjenige zu ſeinem Zwecke benutzen, was jenem vermeintlichen Beweiſe ſo viel Beifallerzwingendes gab, nehmlich das moraliſche Bedürfniſs. Und der Grund, ich gehorche der Stimme der Pflicht, folglich kann ich mich nicht von dem Bedürfniſſe los machen, einen Gott zu glauben, iſt zwar nur ſubjectiv, aber nothwendig und daher allgemein für alle zu einer ſinnlichen Welt gehörende, der Pflicht gehorchende, Weſen. Dieſes iſt alſo zwar keine Erkenntniſs, aber ein objectiver Glaube, oder ein in der Vernunft gegründetes und eben daher allgemeines und nothwendiges Fürwahrhalten, welches den Mangel einer unmöglichen Erkenntniſs hinreichend erſetzt, und vor der ſchärfſten Prüfung Stand hält. So haben wir alſo hier, wie es ſich gebührt, das, was bloſs zur Ueberredung gehört, von dem abgeſondert, was auf Ueberzeugung wirkt, nehmlich von der Allgemeingültigkeit des Glaubens an das Daſeyn einer verſtändigen Welturſache. Und ſo muſs bei einem jeden Beweiſe das Gemüth ganz lauter ſeyn, und ohne weder auf dieſes noch jenes Intereſſe zu ſehen, bloſs die Wahrheit im Auge haben, und ſeine Gründe jederzeit der ſtrengſten Prüfung unterwerfen (U. 443. M. II., 97 .).

2. Es könnte hier nun der Einwurf gemacht werden: der moraliſche Glaubensgrund kann uns ja auch nicht vom Daſeyn Gottes überzeugen, denn er entſpringt ja eben aus einer Beſchaffenheit des glaubenden Subjects und iſt alſo ein ſubjectiver Grund. Iſt daher nicht ſeine Wirkung ebenfalls Ueberredung und nicht Ueberzeugung? Hierauf dient folgendes zur Antwort:

Ein Beweis, der wirklich überzeugen ſoll, kann zweifacher Art ſeyn:

a. entweder ein Beweis κατ' ἀλήθειαν, ein abſoluter Beweis, d. i. ein ſolcher, der ausmachen ſoll, was

der Gegenſtand an ſich ſei, unabhängig von unſerm Erkenntnifsvermögen;

b. oder ein Beweis κατ' ἄνθρωπον, ein relativer Beweis, der nur für Menſchen überhaupt gültig iſt, d. i. ein ſolcher, der ausmachen ſoll, was der Gegenſtand für uns ſei, nach den nothwendigen Principien der Vernunft, nach welchen wir ihn beurtheilen müſſen.

Der letztere kann nicht überzeugen, wenn er auf blofs theoretiſchen Principien beruht. Denn theoretiſche Principien ſind Erkenntnifsgründe, oder ſolche Gründe, aus denen man die Erkenntnifs eines Dinges ableitet. Liegen nun dieſe Erkenntnifsgründe in uns, und nicht in dem zu erkennenden Gegenſtande, ſo können wir nicht überzeugt werden, dafs der Gegenſtand das ſei, was er uns zu ſeyn ſcheint; wir werden höchſtens davon überredet. Beruhet aber der Beweis b. auf einem practiſchen Princip, alsdann kann er uns zum Handeln, obwohl nie zum Erkennen, hinreichend überzeugen. Der Beweis a. giebt uns alſo allein einen mit Ueberzeugung begleiteten Begriff von dem Gegenſtande, der hinreicht zu einer richtigen Erkenntnifs von demſelben; der Beweis b. giebt uns aber dennoch einen mit Ueberzeugung begleiteten Begriff von dem Gegenſtand, der zum Behuf unſers Handelns hinreicht. Der letztere Begriff iſt hinreichend, unſre Handlung nach dem Sittengeſetze und um deſſelben willen zu beſtimmen.

Der Beweis für das Daſeyn Gottes aus dem moraliſchen Glaubensgrunde iſt ein ſolcher relativer Beweis (κατ' ἄνθρωπον). Man kann durch ihn keinesweges erkennen, dafs Gott exiſtirt, aber man kann durch ihn begreifen, wie es möglich ſei, ſittlich zu handeln, nehmlich unter der Vorausſetzung der, obwohl unbegreiflichen, Exiſtenz einer vernünftigen Welturſache, eine Exiſtenz, die daher die practiſche Vernunft, dadurch, dafs ſie uns das Sittengeſetz vorſchreibt, der theoretiſchen Vernunft anzunehmen aufdringt, und die daher auch ein Poſtulat, oder eine objective gültige Forderung der practiſchen Vernunft, heifst. Dieſer Beweis überredet alſo nicht blofs, denn er beruhet nicht auf ſubjectiven Gründen der Erkenntnifs, ſondern er wirkt auch Ueberzeugung, denn

er beruhet auf objectiven oder allgemeingültigen Gründen des Handelns, die zwar nicht zur Gewifsheit der Erkenntnifs hinreichend find, aber dennoch die Ueberzeugung immer mehr bewirken, je wirkfamer die unbedingten Gründe des Handelns, die Gefetze der Moralität, werden (U. 446. M. II. 973.).

3. Alle theoretifchen Beweisgründe, d. h. diejenigen, welche eine gewiffe Erkenntnifs des zu beweifenden Satzes hervorbringen follen, reichen, nach der Abnahme des Grades ihrer Gewifsheit geordnet, zu, entweder

a) zum Beweife durch logifch-ftrenge Vernunftfchlüffe; oder

b) zum Schluffe nach der Analogie; oder

c) zur wahrfcheinlichen Meinung; oder endlich

d) zur Hypothefe.

Der Satz:

es giebt einen moralifchen Welturheber, kann durch keinen diefer vier Beweisgründe zur theoretifchen Ueberzeugung, oder einer folchen, die auf objectiven Erkenntnifsgründen beruhete, gebracht werden (U. 447. M. II. 974.).

a. Was den logifch-gerechten Beweis betrifft, fo befteht derfelbe darin, dafs der Satz, der bewiefen werden foll, entweder

α. unmittelbar empirifch dargeftellt wird. So wird in der Naturlehre ein Gegenftand, um ihn kennen zu lernen, beobachtet, und Schröter behauptet z. B. ganz richtig, der Mond hat folche Vertiefungen mit einem fie umgebenden Wallgebirge, dafs unfre höchften Berge darin ftehen könnten, denn ich habe fie gefehen und gemeffen. So macht man ferner Experimente oder Verfuche, um einen Gegenftand kennen zu lernen, wie z. B. die elektrifchen Verfuche, um die Natur des Blizzes zu erforfchen. Die Exiftenz der moralifchen Welturfache läfst fich aber weder durch Beobachtung noch Experimente auffinden, weil diefe Welturfache kein Theil der Welt feyn kann, indem fie fonft eine Erfcheinung

(ein Gegenstand in unsern Sinnen) und kein für sich bestehendes, von unsern Vorstellungen ganz unabhängiges Ding an sich wäre.

β oder es wird durch, einen oder mehrere, strenge logische Vernunftschlüsse hergeleitet, dass der Satz wahr ist. Wenn z. B. das Daseyn des Gegenstandes A bewiesen werden soll, so wird dasselbe gemeiniglich aus seiner Wirkung vermittelst zweier Vordersätze abgeleitet:

1. Von Allem, was da ist, oder existirt, muss eine Ursache vorhanden seyn oder gewesen seyn.
2. Nun existirt der Gegenstand B.

Folglich muss eine Ursache des Gegenstandes B, die wir den Gegenstand A nennen, vorhanden seyn, oder doch einmal vorhanden gewesen seyn. Dieser Schluss ist ganz richtig. Soll er aber etwas beweisen, so muss jeder Vordersatz wieder bewiesen werden. Da ist nun nichts leichter, als den zweiten Vordersatz, der auch der Untersatz genannt wird, zu beweisen. Weil ich nur das Daseyn des Gegenstandes B in der Erfahrung zeigen oder empirisch darstellen darf (nach α). Aber der erste Vordersatz, welcher auch der Obersatz heisst, ist schwerer darzuthun. Er sagt nehmlich Nothwendigkeit und Allgemeinheit aus. So etwas kann man aber in der Erfahrung nicht finden, in der alles zufällig und einzeln ist. Er ist also ein Satz *a priori*. Solche Sätze *a priori* aber haben ihre Nothwendigkeit und Allgemeinheit daher, weil sie aus dem Erkenntnissvermögen selbst entspringen, und dazu dienen, die Erfahrung möglich zu machen. Sie bringen Sicherheit und Gewissheit in die Erfahrung, aber können auch nur für diese Gültigkeit haben, weil nicht abzusehen ist, wie dasjenige, was wir nie erfahren können, was gar kein Gegenstand der Erfahrung seyn kann, und also ganz unabhängig von unsern Vorstellungen, als Dingen an sich, seyn soll, den Gesezzen unsers Vorstellungsvermögens unterworfen seyn, und noch von solchen Sätzen *a priori* bestimmt werden könnte. So bekömmt denn also jener Obersatz eine Einschränkung, unter der er allein gültig ist, und heisst nun;

Von allem, was in der Erfahrung da ist, oder existirt, muss eine Ursache in der Erfahrung vorhanden seyn oder gewesen seyn.

Und hieraus sehen wir nun, dass es auf diese Art nicht möglich ist, das Daseyn eines moralischen Welturhebers zu beweisen. Denn nehmen wir ein einzelnes Ding, das in der Welt, in der Erfahrung da ist, so folgt aus dem Obersatze nichts weiter, als was wir alle zugeben, dass es eine Natururfache haben muss. Das ist aber nicht das, wonach wir fragen, weil wir das Daseyn eines Welturhebers beweisen wollen. Wollen wir aber sagen, diese Natururfache muss doch wieder eine Ursache haben, und wenn wir so fortgehen, so müssen wir doch auf eine erste Ursache kommen; so verlassen wir mit dieser Behauptung unsern ganzen Beweis. Denn eine erste Ursache müsste doch eine solche seyn, die keine Ursache weiter hätte; das ist ja aber offenbar gegen unsern Obersatz, den wir also, wenn wir so schliessen, gänzlich verlassen. Es ist ein Bedürfniss unsrer Vernunft, bei jeder Reihe, wie hier die Reihe der Ursachen und Wirkungen ist, einen Anfang, ein erstes Glied haben zu wollen. Aber darum, weil die Vernunft dieses Bedürfniss hat, folgt ja nicht, dass es ein solches erstes Glied giebt. Ganz anders ist es freilich mit dem Bedürfnisse der practischen Vernunft, was diese als nothwendiges Bedürfniss fordert, das muss zum Behuf des Handelns nothwendig als vorhanden anerkannt werden, obwohl dieses Daseyn nicht zum Behuf des Erkennens begriffen werden kann. Mein Gehorsam gegen das Sittengesetz aus Pflicht macht mir einen moralischen Welturheber, der da will, dass ich in der sinnlichen Welt moralisch gut leben soll, zum Bedürfnisse; weil ich mir sonst die Befolgung des Sittengesetzes in einer nach ganz andern, nehmlich Naturgesetzen, eingerichteten sinnlichen Welt nicht einmal als möglich vorstellen könnte, welches ich mir doch so vorstellen muss, weil ich dem Sittengesetze gehorchen soll. Endlich führt auch jener Obersatz immer nur auf eine Ursache in der Er-

fahrung, welches aber der moralifche Welturheber, wie fchon gezeigt worden ift, nicht feyn kann.

Nehmen wir aber die ganze Welt als dasjenige an, was da ift, oder exiftirt, um von ihr nach jenem Oberfatze zu behaupten, fie müffe eine Urfache haben, fo nehmen wir etwas an, was in der Erfahrung nicht dargeftellt werden kann. In der Erfahrung find zwar wohl einzelne Theile der Welt da, aber die Welt als ein vollendetes Ganzes alles deffen, was da ift, ift nur eine Idee oder eine Vernunftvorftellung. Die Vernunft will nehmlich hier wieder, ihrem Bedürfniffe gemäfs, die Reihe alles deffen, was in der Erfahrung als vorhanden erkannt wird, vollenden, und da diefes in der Erfahrung nie möglich ift, fo ftellt fie fich daffelbe durch ihr eignes Vermögen als vollendet vor, und diefe Vorftellung nennen wir Welt. Da nun aber eine folche Welt, ein folches vollendetes Ganzes alles deffen, was in der Erfahrung exiftirt, in der Erfahrung nicht vorhanden ift, fo ift unfer Oberfatz hier wieder nicht anwendbar, denn weder die Welt ift in der Erfahrung vorhanden, noch ift die Urfache, die von ihr prädicirt werden foll, oder der moralifche Welturheber etwas in der Erfahrung.

Aufser diefem Scheinbeweife für das Dafeyn eines moralifchen Welturhebers, den man gewöhnlich den kosmologifchen Beweis nennt, giebt es noch einen andern, den fogenannten ontologifchen Beweis:

In der Möglichkeit des allervollkommften Wefens liegt auch fein Dafeyn;

Das allervollkommenfte Wefen ift aber möglich;

Alfo ift das allervollkommenfte Wefen vorhanden.

Es giebt mehrere Arten zu beweifen, dafs diefer Schlufs falfch ift, die an ihrem Ort (f. Ontologifcher Beweis) zu finden find. Hier wollen wir nur darauf aufmerkfam feyn, dafs wenn wir das blofse Dafeyn ohne alle Zeit denken wollen, aller Unterfchied zwifchen dem Dafeyn und der blofsen Möglichkeit verfchwindet. Der Unterfchied zwifchen der realen Möglichkeit und

Wirklichkeit beſtehet nehmlich darin, daſs ich mir von einem möglichen Dinge denke, daſs es exiſtiren kann, nicht etwa deswegen, weil zwiſchen den Prädicaten, die ich dem Dinge beilege, und dem Begriff des Dinges ſelbſt kein Widerſpruch iſt, welches die Bedingung alles Denkens und alſo die logiſche Möglichkeit iſt; ſondern darum, weil die Bedingungen der Erfahrung Zeit, Raum, Urſache u. ſ. w. nicht darwider ſtreiten. Von einem wirklichen vorhandenen Dinge aber denke ich mir nun, daſs es in der Reihe der Erfahrungen wirklich zu finden iſt. Nehme ich nun von der Möglichkeit und dem Daſeyn die ſinnlichen Bedingungen der Erfahrungen weg, Zeit und Raum, unter denen die Welturſache nicht ſtehen kann, ſo iſt das Daſeyn des überſinnlichen Dinges nichts weiter als die logiſche Möglichkeit deſſelben ſelbſt, weil das Merkmal des Daſeyns, daſs das Ding nicht bloſs in meinen Gedanken, ſondern auch in der Reihe der Erfahrungen befindlich iſt, wegfällt. Ein Ding, auf das man in der Reihe der Erfahrungen weder vorwärts noch rückwärts nie ſtoſsen kann, deſſen Daſeyn bleibt immer nur ein bloſser Gedanke, das iſt logiſche Möglichkeit. Und ſo ſagt der Oberſatz nichts anders als: in der Möglichkeit des allervollkommenſten Weſens iſt der Gedanke des Daſeyns deſſelben mitbegriffen. Durch dieſen Gedanken aber wird ſein wirkliches und nicht bloſs gedachtes Daſeyn nie begründet werden. Das iſt der eigentliche Grund, warum wir das Daſeyn eines Dinges, das nicht zur Reihe der Erfahrungen gehören kann, nie rechtfertigen können. Das Daſeyn eines Dinges an ſich iſt und bleibt immer ein bloſſer und ſelbſt leerer Gedanke. Denn das Daſeyn eines Dinges, das doch nicht in der Zeit und alſo zu keiner Zeit da iſt, iſt nicht nur unbegreiflich, ſondern auch undenkbar.

Und ſo haben wir alſo geſehen, daſs das Daſeyn einer moraliſchen Welturſache nicht logiſch ſtrenge bewieſen werden kann (U. 448. M. II, 975).

b. Was nun den Schluſs nach der Analogie betrifft, ſo iſt derſelbe in dem Artikel Analogie, 21.

erklärt, und gezeigt worden, daſs man nicht aus dem, worin zwei Dinge ungleichartig ſind, von einem nach der Analogie auf das andere ſchlieſsen darf (U. 448 ff. M. II, 976).

c. Meinen findet in Urtheilen *a priori* gar nicht ſtatt (ſ. Meinen). Aus Beweisgründen, die von einer Erfahrung hergenommen ſind, kann man über die Sinnenwelt hinaus gar nichts meinen. Wenn man z. B. meinen, d. i. behaupten wollte, es ſei zwar nicht gewiſs, aber doch ſehr wahrſcheinlich, daſs es eine überſinnliche moraliſche Welturſache gebe, wegen der Erfahrungslehre, daſs es in der Welt überall Zwecke gebe; ſo folgt doch aus einem Erfahrungsgrunde gar keine Wahrſcheinlichkeit. Denn ein ſolches Urtheil, daſs es wohl eine ſolche überſinnliche Urſache geben könne, iſt immer gewagt, d. i. ohne den mindeſten Grund, und kann alſo auch keinen Anſpruch auf Wahrſcheinlichkeit machen. Bei der Wahrſcheinlichkeit findet nehmlich eine Annäherung zur Wahrheit ſtatt, dies iſt aber bei unſerm Beiſpiel gar nicht der Fall. Denn es iſt nicht nur nicht bloſs kein zureichender Grund da, von den Zwecken in der Natur auf eine überſinnliche Urſache zu ſchlieſsen, ſondern gar kein Grund. Gewiſsheit beruhet nehmlich auf zureichenden Gründen, Wahrſcheinlichkeit auf unzureichenden Gründen, und iſt alſo ein Theil der Gewiſsheit. Die unzureichenden Gründe, worauf die Wahrſcheinlichkeit beruhet, machen mit denen, die noch fehlen, damit es Gewiſsheit werde, ein Ganzes aus. Wahrſcheinlichkeit und Gewiſsheit ſind nur dem Grade nach, d. i. als intenſive Gröſse unterſchieden. Jede Gröſse aber muſs gleichartig ſeyn, d. i. aus Einheiten von einer und derſelben Art beſtehen. Nun wären da Zwecke in der Natur Erfahrungsgründe, die zur Gewiſsheit noch fehlenden Gründe aber lägen auſſerhalb der Erfahrung, oder wären *a priori*, das gäbe einen aus ungleichartigen Einheiten zuſammengeſetzten Grad desjenigen Fürwahrhaltens, welches man Gewiſsheit nennt, der eben der Ungleichartigkeit wegen, die nie eine Gröſse, alſo auch keinen Grad geben

kann, nicht möglich ist. Ueberdem führen Erfahrungsgründe immer nur wieder auf Erfahrungen und nicht auf etwas Ueberſinnliches, und der Mangel an Gründen dazu, daſs ſie zur Gewiſsheit zureichen, kann nie in der Erfahrung ergänzt werden, folglich giebt es hier weder unzureichende Gründe, noch Annäherungen zur Gewiſsheit, und folglich auch keine Wahrſcheinlichkeit und kein Meinen (U. 451. M. II. 977).

d. Was endlich als Hypotheſe etwas erklären ſoll, davon müſſen wir wenigſtens die Möglichkeit einſehen (ſ. Hypotheſe). Wollen wir nun eine moraliſche Welturſache als Hypotheſe zur Erklärung des Daſeyns moraliſcher Zwecke in der Welt annehmen, ſo müſſen wir wenigſtens begreifen, daſs eine ſolche moraliſche Welturſache exiſtiren könne. Es iſt nicht genug, daſs wir wiſſen, ihr Begriff enthalte keinen Widerſpruch; denn daraus ſehen wir bloſs, daſs wir ſie denken können, nicht aber, daſs ſie wirklich vorhanden ſeyn kann, wovon wir gar nichts begreifen. Wie können wir alſo aus einer Hypotheſe etwas erklären, von der wir den Erklärungsgrund nicht einmal als möglich uns vorzuſtellen, oder uns zu denken vermögen, wie der Gegenſtand unſers Begriffs vorhanden ſeyn könne (U. 452. M. II, 978).

4. Aus dieſer ganzen Theorie des Beweiſes folgt nun das Reſultat für unſer Beiſpiel, daſs es für das Daſeyn Gottes, in theoretiſcher Abſicht, d. i. um ſein Daſeyn zu erkennen und zu begreifen, ſchlechterdings keinen Beweis giebt. Die Urſache iſt, weil ſchlechterdings kein Stoff vorhanden iſt, der uns den Inhalt zu irgend einem Prädicate gäbe, das man dem Ueberſinnlichen überhaupt, und alſo auch einem überſinnlichen Daſeyn beilegen könnte. Wollen wir uns etwas Ueberſinnliches vorſtellen, ſo müſſen wir demſelben entweder Beſchaffenheiten beilegen, die von Dingen in der Sinnenwelt hergenommen ſind. Dann bekommen wir aber nicht den Begriff eines Ueberſinnlichen, ſondern eines ſinnlichen Dinges. Oder wir müſſen alle ſinnliche Beſchaffenheit davon verneinen, dann bleibt uns aber nichts übrig, als der Begriff von einem nichtſinnlichen Etwas, wodurch wir

aber von feiner eigentlichen Befchaffenheit, oder was es ift, nichts lernen (U. 453. M. II, 979).

II.

Arten der Beweife.

Die Beweife find:

1) ihrer logifchen Befchaffenheit nach entweder oftenfive oder apagogifche;
2) ihrer metaphyfifchen Befchaffenheit nach difcurfive, acroamatifche, auch dogmatifche oder intuitive, und die erftern entweder acroamatifche Erfahrungsbeweife oder Beweife *a priori* (apodictifche), und diefer letztere wieder entweder metaphyfifche oder transfcendentale, die auch Deduction heifsen;
3) ihrer transfcendentalen Befchaffenheit nach entweder dogmatifche oder kritifche, welche auch Deductionen heifsen.

Ich will jetzt diefe Arten der Beweife in alphabetifcher Ordnung erläutern.

1. Acroamatifcher oder discurfiver Beweis, f. Acroamatifch.

2. Apagogifcher Beweis, *demonftratio apagogica*, *deductio ad abfurdum*, die Umftofsung des Gegentheils. Wenn nehmlich ein Satz wahr ift, fo mufs das Gegentheil deffelben nothwendig falfch feyn. Beweifet man nun, dafs das Gegentheil eines Satzes falfch ift, und folgert daraus, dafs der Satz wahr ift, fo ift der Beweis des Satzes apagogifch, z. E. man wollte den Satz beweifen:

Ein falfcher Satz kann nicht bewiefen werden:

fo ift folgender Beweis deffelben apagogifch.

Gefetzt, er laffe fich beweifen, fo wird er aus objectiven Gründen vermittelft richtiger Vorderfätze und richtiger logifcher Form abgeleitet werden. Aber was man aus objectiven Gründen, vermittelft wahrer Vor-

derſätze und richtiger logiſcher Form ableitet, iſt gleichfalls wahr. Demnach müſste der falſche Satz, welcher bewieſen werden kann, wahr ſeyn. Ein falſcher Satz der wahr iſt, iſt aber ein Widerſpruch. Folglich kann ein falſcher Satz nicht bewieſen werden (Lambert, Organon Dianoiol. §. 348).

Der apagogiſche Beweis kann nun zwar Gewiſsheit gewähren, aber man begreift aus demſelben nicht, wie die Wahrheit möglich iſt, denn man ſiehet nur aus Gründen ein, daſs das Gegentheil nicht möglich iſt, aber nicht warum der Satz ſelbſt richtig iſt. In unſerm Beiſpiele ſehen wir ein, daſs es ungereimt iſt, zu behaupten, ein falſcher Satz könne bewieſen werden, weil er nehmlich dann wahr ſeyn müſste; aber wir ſehen nicht, worin es liegt, daſs der Satz ſelbſt richtig iſt, daſs nehmlich ein falſcher Satz nicht bewieſen werden könne.

Die apagogiſchen Beweiſe ſind alſo mehr eine Nothhülfe, als ein Verfahren, welches allen Abſichten der Vernunft ein Genüge thut. Denn die Vernunft will

a) Gewiſsheit, dieſe giebt der apagogiſche Beweis;

b) Einſicht in die Entſtehung der Wahrheit aus ihren Gründen, dieſe giebt der apagogiſche Beweis nicht; denn er begnügt ſich, zu zeigen, daſs eine Ungereimtheit entſtehen würde, wenn das Gegentheil wahr ſeyn ſollte. Allein hieraus ſehe ich noch nicht ein, wie es kömmt, daſs ein Satz wahr iſt.

Aber einen Vorzug haben die apagogiſchen Beweiſe vor den directen, d. i. denen, in welchen man nicht die Falſchheit des Gegentheils ſelbſt beweiſet, nehmlich den, daſs ſie evidenter ſind, oder die Ueberzeugung mehr erzwingen. Sie haben, wie Lambert (Organon Dianoiol. §. 352) ſagt, immer etwas viel nothwendigeres als die directen. Dies rührt daher, weil ein Widerſpruch, der allemal entweder an ſich, oder unter vorausgeſetzten Bedingungen bei einem apagogiſchen Beweiſe gezeigt wird, und entſtehet, wenn das Gegentheil wahr ſeyn ſollte, immer mehr einleuch-

tet, als die befte logifche Verknüpfung eines Grundes mit feiner Folge. Woraus nehmlich ein Widerfpruch entftehet, das läfst fich gar nicht einmal denken; aber bei der Ableitung einer Folge aus ihren Gründen liegt immer noch der Gedanke an die Möglichkeit eines Irrthums bei diefer Ableitung im Hintergrunde der Seele. Daher nähert fich der apagogifche Beweis mehr den Anfchauungen einer Demonftration oder eines intuitiven Beweifes (f. Acroamatifch, 1 — 3) (C. 817. f.).

Die eigentliche Urfache, warum man die apagogifchen Beweife in den Wiffenfchaften gebraucht, ift wohl, dafs, wenn die Gründe einer Erkenntnifs zu tief verborgen liegen, man verfucht, ob fie nicht dadurch zu erreichen find, dafs man die Folgen auffucht. Hat man alle möglichen Folgen einer Erkenntnifs gefunden, und find fie wahr, fo mufs nothwendig auch die Erkenntnifs felbft wahr feyn, weil es zu allen diefen Folgen zufammen nur Einen Grund geben kann, welcher wahr feyn mufs. Man würde freilich alsdann nicht einfehen, woraus die Erkenntnifs felbft herfliefst, aber doch, dafs fie wahr ift. Die Art zu beweifen, dafs wenn in einem hypothetifchen Satze der Vorderfatz categorifch oder gefetzt wird, auch der Nachfatz dadurch categorifch oder gefetzt wird, heifst der *Modus ponens*. So fchliefsen wir hier:

Wenn alle Folgen einer Erkenntnifs wahr find,
fo ift die Erkenntnifs felbft wahr;
Nun find alle Folgen diefer Erkenntnifs wahr;
Alfo ift diefe Erkenntnifs felbft wahr.

Allein es ift nicht möglich, alle möglichen Folgen einer Erkenntnifs zu erforfchen, um deswillen kann auf diefem Wege eine Hypothefe niemals in demonftrirte Wahrheit verwandelt werden. Zu Hypothefen bedient man fich aber diefer Beweisart (des *Modus ponens*) vorzüglich, jemehr Folgen derfelben richtig befunden werden, defto gewiffer wird fie, da man aber nie alle Folgen weifs, fo nähert man fich zwar der Gewifsheit auf diefem Wege, aber erreicht fie nie. Kann man

aber zeigen, daſs vom Gegentheil nur eine einzige Folge falſch ſei, ſo iſt das Gegentheil ſelbſt falſch. Dies nennt man den *Modus tollens* der hypothetiſchen Vernunftſchlüſſe. Er hat die Form:

Wenn die Erkenntniſs (nehmlich das Gegentheil des behaupteten Satzes) wahr ſeyn ſoll, ſo muſs keine einzige Folge derſelben falſch ſeyn;
Nun iſt eine Folge derſelben falſch;
Alſo iſt die Erkenntniſs nicht wahr.

Dieſer Modus gehet von den Folgen auf die Gründe, und beweiſet nicht allein ganz ſtrenge, ſondern auch überaus leicht, weil man nur eine einzige falſche Folge bedarf, da man hingegen bei dem *Modus ponens* alle Gründe haben muſs, aus welchen die Wahrheit einer Erkenntniſs folgt (C. 818. M. I, 941.).

Die apagogiſche Art zu beweiſen kann aber nicht in allen Wiſſenſchaften erlaubt ſeyn. Es giebt Wiſſenſchaften, wo es unmöglich iſt, das Subjective in unſerer Erkenntniſs, das iſt dasjenige, was in derſelben aus uns entſpringt, für etwas Objectives, d. i. für etwas im Gegenſtande befindliches zu halten. In der Mathematik z. B. iſt dieſe Verwechſelung gar nicht möglich, weil alle reinen ſinnlichen Darſtellungen derſelben allgemeingültig ſeyn müſſen, indem der Raum, in dem ſie dargeſtellt werden, die reine Form aller menſchlichen äuſsern Anſchauungen iſt, und daher alles in demſelben gegründete allgemein und nothwendig und daher objectiv iſt, oder für alle gilt und in dem zu erkennenden Object liegt. In ſolchen Wiſſenſchaften nun, wo die erwähnte Verwechſelung des Subjectiven mit dem Objectiven nicht möglich iſt, kann die apagogiſche Beweisart ohne Bedenken gebraucht werden. In ſolchen Wiſſenſchaften hingegen, in welchen das Subjective leicht für objectiv gehalten werden kann, kann ſowohl der Satz ſelbſt, als auch der Gegenſatz unter einer Vorausſetzung, welche ſubjectiv iſt, und die man fälſchlich für objectiv hält, falſch ſeyn. Es würde dann aus der Falſchheit des Gegenſatzes nicht die Wahrheit des Satzes folgen, und der apagogiſche

Beweis zu beweisen scheinen, aber im Grunde nichts beweisen. Z. B. wir setzen in der Erfahrung voraus, dass die Gegenstände Dinge an sich sind, die wirklich an und für sich so beschaffen sind, als sie uns erscheinen, obwohl unser eigenes Erkenntnissvermögen sehr viel zu ihrer Beschaffenheit und zu ihrer Form beiträgt. Diese Voraussetzung ist also subjectiv. Gesetzt nun, wir hielten sie für objectiv, und wüssten nichts von dem Unterschiede zwischen Dingen an sich und Erscheinungen, so würde sowohl der Satz:

Die Welt hat, dem Raume nach, Grenzen,

als auch der Gegensatz:

Die Welt hat, dem Raume nach, keine Grenzen,

falsch seyn, und wir würden dennoch dafür halten, einer von beiden Sätzen müsse wahr seyn. Es ist nehmlich falsch, dass die Welt dem Raume nach Grenzen hat, denn da der Raum eine Form unsrer Vorstellung ist, so könnten wir wohl vielleicht in der Erfahrung wohin kommen, wo keine Materie mehr wäre, aber doch nicht wohin, wo der Raum ein Ende hätte. Kämen wir nun wohin, wo die Materie ein Ende hätte, so müssten wir wahrnehmen, dass daselbst bloss leerer Raum wäre; nun ist es unmöglich, leeren Raum oder Nichts wahrzunehmen. Wir würden also nur nicht mehr Materie wahrnehmen, allein diese könnte ja nur für unsre Wahrnehmung dem Grade nach zu schwach seyn. Folglich würden wir nie in der Erfahrung auf eine Weltgrenze stossen. Aber auch der Satz ist falsch, dass die Welt keine Grenzen hat. Denn sonst ginge der Fortgang der Erfahrung ins Unendliche, dann müsste aber schon die sinnliche Welt wirklich vor der Erfahrung vorhanden seyn. Sie ist aber nur durch die Erfahrung vorhanden, d. h. wenn keine Erfahrung davon gemacht werden könnte, dass es Sinnenwesen gäbe, ja auch Niemand sich die reale Wirklichkeit derselben vorstellen könnte, so gäbe es auch keine sinnlichen Wesen. Die Welt geht also nur immer so weit, als die Erfahrung sinnlicher Wesen reicht, das ist, der Fortgang der Erfahrung gehet in unbestimmbare Weite, und so auch die Welt. Da nun beides, Satz und Gegensatz, falsch ist, so kann man Satz und Gegen-

ſatz apagogiſch beweiſen, ohne daſs daraus etwas für die Wahrheit folgt. Dies nennt man eine Antinomie, oder einen Widerſtreit der Geſetze der reinen Vernunft, der nothwendig entſteht, wenn ſie die ſinnliche Welt für ein Ding an ſich, und nicht für eine Reihe von Vorſtellungen hält, die nur in unſern Sinnen vorhanden ſind.

Daſs man aber in unſerm Beiſpiele Satz und Gegenſatz apagogiſch beweiſen kann, findet man im Artikel Antinomie 3, I, A. a. Und dennoch ſind Satz und Gegenſatz falſch, folglich beweiſet hier der apagogiſche Beweis nichts, eben aus dem Grunde, weil die Vorſtellung, daſs die Sinnenwelt ein Ding an ſich iſt, eine aus unſerm Erkenntniſsvermögen entſpringende, und nicht in der Welt ſelbſt gegründete Vorſtellung iſt. Der Satz nehmlich:

entweder ein Ding iſt begrenzt, oder nicht,

hat, wenn ich mir das Ding bloſs mit dem Verſtande, als Ding an ſich, vorſtelle, ſeine Richtigkeit, kann aber, der Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit wegen, nicht von der ſinnlichen Welt gelten, die in der Erfahrung nie als ein vollendetes Ganzes gefunden werden kann, und daher weder Grenze, noch keine Grenze hat (C. 819. M. I. 942).

In der Naturwiſſenſchaft oder der Wiſſenſchaft von dem, was man *a priori* von der Natur erkennen kann, iſt es möglich, jene Subreption oder Verwechſelung des Subjectiven mit dem Objectiven zu vermeiden. Man darf nehmlich nur viele Beobachtungen mit dem Geſetze *a priori* vergleichen, und ſehen, ob es in der Natur wirklich nach dieſen Geſetzen gehet. Aber eben deswegen iſt auch der apagogiſche Beweis in dieſer Wiſſenſchaft ganz unerheblich. Denn er beweiſet etwas, was erſt durch die Beobachtungen beſtätigt werden muſs, damit kein Schein uns täuſche, und wir lernen aus ihm nicht, wie das Naturgeſetz möglich iſt.

In der Wiſſenſchaft aber von der Möglichkeit, dem Umfange und der Gültigkeit aller Erkenntniſſe *a priori*

(der Transscendentalphilosophie) ist jene Subreption gewöhnlich und unvermeidlich, daher kann in derselben der apagogische Beweis nicht erlaubt seyn. Denn entweder, man widerlegt das Gegentheil dadurch, dass man zeigt, es widerstreite allem dem, was doch seyn muss, wenn wir etwas erkennen sollen (den Bedingungen unsrer Vernunfterkenntniss); woraus aber nicht folgt, dass es nicht demohngeachtet wahr, obwohl nur nicht erkennbar für uns seyn kann. Z. B. wenn man behauptet:

ein unbedingt nothwendiges Wesen ist nicht möglich;

denn wäre es möglich, so müsste es doch einen Grund haben, worauf seine Möglichkeit beruhete, dann wäre es aber nicht unbedingt, sondern bedingt nothwendig. Allein das heisst weiter nichts, als: unserm Erkenntnissvermögen nach muss alles seinen Grund haben, wenn es von uns begriffen werden soll; woraus aber nicht folgt, dass nicht dennoch ein solches unbedingt nothwendiges, nur für uns unbegreifliches Wesen existiren mag. Oder beide, derjenige, der einen Satz, und derjenige, der sein Gegentheil behauptet, lassen sich dadurch irre führen, dass sie sich vorstellen, die Erscheinungen oder sinnlichen Objecte seyen Dinge an sich, und müssten wirklich alle die Beschaffenheiten haben, die sie, die vorstellenden Subjecte, einem Dinge an sich, der Beschaffenheit ihres Erkenntnissvermögens nach, beilegen müssen, welches der transscendentale Schein heisst; und bauen nun auf diesen unmöglichen Begriff, den sie sich von einem Dinge an sich machen, ihre Behauptungen. Nun ist eine logische Regel: *non entis nulla sunt praedicata*, oder, ist das Subject in einem Satze ein Unding, so hat es keine Bestimmungen. Was man also von einem solchen Subjecte bejahet oder verneinet, ist beides unrichtig, und man kann also, wenn man die Verneinung apagogisch verwirft, daraus nicht auf die Richtigkeit der Bejahung, und wenn man die Unmöglichkeit der Bejahung zeigt, nicht auf die Gewissheit der Verneinung schliessen. Z. B. wenn Jemand die Gegenstände der Erfahrung derselben für Dinge an sich hält,

und ſich daher vorſtellt, daſs die ganze ſinnliche Welt doch als ein Ganzes vorhanden ſeyn müſſe, der ſtellt ſich ein Unding vor. Denn die Sinnenwelt iſt nie als ein Ganzes vorhanden, wir befinden uns immer mitten darin, ſie hat daher weder Anfang noch Ende, das heiſst aber nicht, ſie iſt auf allen Seiten unendlich, ſondern es iſt auf allen Seiten ein unbeſtimmter Fortgang in der Reihe der Erfahrungen. Die Sinnenwelt exiſtirt nehmlich nicht als ein Ganzes, das ſich ſo auſser uns befindet, ſondern das dadurch für uns da iſt, daſs unſer Gemüth durch Objecte afficirt wird, welches ſo lange dauert, als wir unſer Bewuſstſeyn haben, wir mögen uns in der Zeit oder im Raume befinden, wo wir wollen. Wer alſo von der Sinnenwelt behauptet, ſie habe Grenzen, der behauptet etwas falſches und der Vernunft anſtöſsiges, denn man kann fragen, was jenſeit dieſer Grenzen iſt? Allein daraus folgt gar nicht, daſs ſie ohne Grenzen ſei, denn ſie hat ja immer da, wo man ſich befindet, eine Grenze; ein Unendliches aber, das auf einer Seite begrenzt iſt, widerſpricht ſich; woraus wieder nicht folgt, daſs die Sinnenwelt begrenzt iſt. Kurz, die Sinnenwelt iſt eine Reihe von Erſcheinungen (bloſsen Vorſtellungen in den Sinnen), wer ſich dieſe nun zugleich als auſser den Sinnen befindlich (als Gegenſtand an und für ſich ſelbſt) denkt, der denkt ſich etwas Unmögliches. Als Ding an ſich würde ein ſolches Ding unendlich und durch nichts beſchränkt ſeyn, weil ich mir bei demſelben alle Beſchränkung, die aus der Beſchaffenheit meiner Erkenntniſsvermögen entſtehet, und die ſich in der Erfahrung findet, wegdenke, und die Unendlichkeit des Raums und der Zeit dabei ſtehen laſſe; allein als Erſcheinung oder Erfahrungsgegenſtand muſs doch ein Ganzes Grenzen haben. Und ſo entſtehet der Widerſpruch, weil ich Erſcheinungen, die Dinge in der Welt zu einem Dinge an ſich, einem abſolut Ganzen mache, das auſser der Erfahrung vorhanden ſeyn ſoll, und ihm bald das Prädicat des Unbedingten als einem Dinge an ſich, bald das Prädicat des Bedingten als einer Erſcheinung beilege (C. 820. M. I. 943.).

Die apagogische Beweisart ist daher das eigentliche Blendwerk der Vernünftler. Die Franzosen nannten ehemals einen Fechter, der die Händel eines Andern mit seinem Widersacher ausfocht, der aber auch eben so bereitwillig gewesen seyn würde, die Händel des letztern gegen den erstern auszufechten, wenn dieser ihn früher als der Andere dazu aufgefordert hätte, einen *Champion*. So heifst auch noch jetzt in England der Waffenherold, der nach des Königs Krönung in völliger Rüstung in den Westmünstersaal tritt, seinen Handschuh auf die Erde wirft, und Jeden, der es etwa bezweifeln möchte, dafs der neue König rechtmäfsiger König von England sei, auffordert, sich mit ihm zu raufen, den *Champion* des Königs. Ein solcher *Champion* dogmatischer Behauptungen, die aber eigentlich transscendental sind, ist nun auch die apagogische Beweisart. Allein durch solche Grofssprecherei, dafs man die Behauptung des Gegners *ad absurdum* bringen wolle, wird doch für die Sache nichts ausgerichtet. Derjenige, der sich ihrer bedient, zeigt blofs seine Stärke im Widerlegen, aber freilich nur so lange, als der Gegner nicht zum Worte kömmt. Fängt aber der Gegner nun an, so kann dieser eben so kräftig die Behauptungen des Andern widerlegen, ohne wieder etwas für seine eigene Sache zu gewinnen. Der Zuschauer aber, der dann sieht, dafs der eine sowohl recht hat, als der andre, fängt dann an, den Gegenstand selbst, worüber gestritten wird, zu bezweifeln, und zu behaupten, es sei alles ungewifs. Allein dazu hat er dennoch nicht Ursache, obwohl jene Streiter ihre Zeit so unnütz mit leeren Behauptungen zubringen. Man lasse sie ihre Sätze nicht apagogisch durch Widerlegung der Gegensätze, sondern direct, durch Beweisgründe für ihre Sätze beweisen, so wird sich ihre Schwäche bald offenbaren (C. 821. M. I. 944.).

3. Apodictischer Beweis. Ein apodictischer Beweis ist derjenige, welcher eine solche Ueberzeugung hervorbringt, die mit dem Bewufstseyn verbunden ist, dafs der zu beweisende Satz nothwendig so seyn mufs (s. Apodictisch). Wird der Beweis zugleich so geführt,

dafs Anſchauungen *a priori*, wie die Darſtellungen in der Mathematik, dazu genommen werden, dann iſt er zugleich intuitiv, und ein ſolcher apodictiſch-intuitiver Beweis heiſst eine Demonſtration. Der apodictiſche Beweis iſt dem empiriſchen oder Erfahrungsbeweiſe entgegen geſetzt. Eine Erfahrung beweiſet immer, dafs ſich die Sache ſo verhält, nicht aber, dafs es ſo ſeyn muſs; dies thut allein der apodictiſche Beweis, welcher daher auch der Beweis *a priori* heiſsen kann. Nun ſind die Beweiſe *a priori* entweder ſolche, die durch Begriffe *a priori* geführt werden, dieſe können discurſiv-apodictiſche Beweiſe genannt werden; oder ſolche, die, wie in der Geometrie, durch Conſtructionen *a priori* geführt werden, welches die intuitiv-apodictiſchen Beweiſe oder eigentlichen Demonſtrationen ſind. Die letztern haben allein Evidenz, das iſt, anſchauende Gewiſsheit, oder eine Gewiſsheit, die ſich darauf gründet, dafs man die Nothwendigkeit des bewieſenen Satzes gleichſam mit den Augen der Einbildungskraft an der Conſtruction ſiehet. Aus Begriffen *a priori* kann keine ſolche anſchauende Gewiſsheit entſtehen. Beiſpiele und das Uebrige ſ. im Artikel Acroamatiſch.

4. Deduction, ſ. transſcendentaler Beweis.

5. Demonſtration, ſ. intuitiver Beweis.

6. Directer Beweis, ſ. offenſiver Beweis.

7. Dogmatiſcher Beweis iſt ein ſolcher, der aus Begriffen geführt wird. Wir machen nehmlich einen Unterſchied zwiſchen einen Beweis durch Begriffe führen und aus Begriffen führen. Das erſtere heiſst, dafs bei dem Beweiſe bloſs Begriffe gebraucht werden, das letztere aber, aus den Begriffen die Gewiſsheit herleiten, welches den Deductionen entgegengeſetzt iſt, durch welche gezeigt wird, dafs der Satz wahr ſeyn muſs, weil ohne ihn Erfahrung nicht möglich iſt. Discurſiv-apodictiſche Beweiſe kann man alſo in transſcendentaler Rückſicht in dogmatiſche und kritiſche, d. i. Deductionen eintheilen (C. 228. 263.).

8. Erfahrungsbeweis, ein ſolcher Beweis, der aus empiriſchen Beweisgründen geführt wird. Die-

ser Beweis beweiset nun, dass sich etwas so verhält, nicht aber, dass es sich so verhalten muss. Denn Erfahrung lehrt uns wohl, was da sei, nicht aber, dass es gar nicht anders seyn könne (C. 762.).

9. Intuitiver Beweis, ein Beweis, der durch Darstellung geführt wird; ist die Darstellung eine Erfahrung, so ist es ein empirisch-intuitiver Beweis, bei welchem die Erfahrung die Sache anschaulich macht; ist die Darstellung eine Construction *a priori*, wie in der Geometrie, so heisst der Beweis eine Demonstration. Von der Demonstration s. den Artikel Acroamatisch (C. 762.).

10. Ostensiver Beweis, directer Beweis, ist dem apagogischen Beweise entgegengesetzt, und also ein solcher Beweis, der den Satz nicht dadurch beweiset, dass er das Gegentheil desselben umstösst, sondern durch Gründe, aus welchen der Satz selbst folgt. Dieser Beweis ist in aller Art der Erkenntniss derjenige, welcher nicht nur Ueberzeugung von der Wahrheit eines Satzes, sondern auch Einfluss in die Quellen desselben hervorbringt (C. 817.).

11. Transscendentaler Beweis, kritischer Beweis, Deduction ist so viel als der Beweis eines transscendentalen, d. i. eines solchen Satzes, aus welchem die Möglichkeit eines oder mehrerer Sätze *a priori* zu ersehen ist. Ein transscendentaler Satz ist immer zugleich ein synthetischer Satz *a priori*, denn wäre er analytisch, so wäre er ein bloss logischer Satz, und da die Möglichkeit andrer Sätze *a priori* von ihm abgeleitet werden soll, so muss er selbst *a priori* seyn. Die Beweise solcher transscendentalen und synthetischen Sätze haben nun das Eigenthümliche an sich, dass sich bei ihnen die Vernunft vermittelst ihrer Begriffe nicht geradezu an den Gegenstand wenden darf, d. h. man kann die Wahrheit eines transscendentalen Satzes nicht aus Begriffen herleiten, sondern man muss zuvor die objective Gültigkeit der Begriffe und die Möglichkeit ihrer Verknüpfung *a priori* untersuchen. Dieses ist nicht etwa eine nöthige Regel der Behutsamkeit bei diesen Beweisen, sondern es gehört zu dem Wesen dieser Beweise,

die ohne dieses nicht möglich sind. Wenn ich die Möglichkeit des Begriffs von einem Gegenstande *a priori* zeigen soll, so muss ich dazu etwas haben, was ausser diesem Begriff liegt, ich muss also über diesen Begriff hinausgehen. Das ist aber unmöglich, ohne etwas, das mich dabei leitet, und ausserhalb dieses Begriffes liegt, welches daher der Leitfaden bei dem transscendentalen Beweise heisst. In der Mathematik ist die Anschauung *a priori* dieser Leitfaden zur Verknüpfung (Synthesis) unsrer Vorstellungen. Alle Schlüsse können hier in der reinen Anschauung geführt werden. In der Transscendentalphilosophie ist die Möglichkeit der Erfahrung dieser Leitfaden zur Synthesis. Der Beweis zeigt nehmlich immer, dass ohne eine solche Verknüpfung keine Erfahrung möglich wäre. Also muss der Beweis zugleich die Möglichkeit anzeigen, wie man *a priori* und synthetisch gewisse Dinge erkennen kann; oder wie es möglich sey, etwas *a priori* von einem Dinge zu erkennen, das doch nicht in seinem Begriff liegt. Ohne diese Aufmerksamkeit auf den angegebenen Gang, den ein transscendentaler Beweis nehmen muss, laufen die Beweise solcher Sätze, die nur durch transscendentale Beweise dargethan werden können, wie Wasser, welche ihre Ufer durchbrechen; sie laufen alsdann wild und querfeldein, dahin, wo der Hang der verborgenen Associationen sie zufälliger Weise hinleitet, aber nicht auf den zu beweisenden Satz los. Sie werden dogmatische Beweise, und scheinen zu überzeugen, aber sie überreden bloss, weil der Beifall, den sie abnöthigen, auf subjectiven Ursachen einer zufälligen Zusammenstellung der Gedanken beruhet, welche man für die Einsicht in einer natürlichen Verwandtschaft derselben hält. Man sollte sich aber doch nicht abhalten lassen, solche gewagte Schritte bedenklich zu finden, und tiefer in die Untersuchung eindringen. So hat man sich alle Mühe gegeben, den Satz des zureichenden Grundes zu beweisen. Aber alle Kenner haben eingestanden, dass die bisherigen Beweise desselben nichts beweisen. Man berief sich also vor der Erscheinung der Critik der reinen Vernunft, da man diesen Satz nicht aufgeben konnte, und doch die Schwäche der bisherigen Beweise desselben erkannte, und doch keine neuen dog-

matischen Beweise für ihn versuchen wollte, trotzig auf den gesunden Menschenverstand. Allein diese Appellation ist jederzeit ein Beweis, dass es schlimm um den Beweis seiner Behauptungen stehet (C. 810. M. I. 934.).

Soll aber über eine Behauptung der reinen Vernunft ein Beweis geführt werden, und will man vermittelst bloßer Vorstellung der Vernunft gar über alle Erfahrungsbegriffe hinausgehen, so muss der Beweis nothwendig einen solchen Schritt noch mehr rechtfertigen, wenn er möglich seyn sollte. Will man sich hier nun vergebliche Mühe ersparen, so ist vorher eine Ueberlegung nöthig. Man muss nehmlich vorher überdenken, auf welchem Wege man zu solchen Einsichten in Dingen, die nie erfahren werden können, gelangen wolle, und ob man wohl auch eine gegründete Hoffnung habe, dass man auf diesem Wege dazu gelangen werde. Z. B. die Behauptung:

unsere denkende Substanz hat eine einfache Natur,

ist eine Behauptung der reinen Vernunft, weil man das Einfache nicht erfahren kann, indem in der Erfahrung alles zusammengesetzt ist. Ja dieser Satz enthält sogar aus eben diesem Grunde eine Vorstellung der Vernunft, welche über alle Erfahrung hinaus geht, indem sie auch in keiner Erfahrung, etwa mit einem empirischen Stoffe vermischt, zu finden ist, und gefunden werden kann. Der Beweis dieses Satzes muss also vorher rechtfertigen, ob er auch wohl zu beweisen seyn möchte. Will man daher nicht vielleicht etwas versuchen, was über alle menschliche Erkenntnisskräfte ist, und daher vergebliche Mühe sparen, so muss man überlegen, auf welchem Wege obige Behauptung wohl bewiesen werden könne. Dieser Weg soll nun die Einheit des Selbstbewusstseyns (Apperception) seyn, dass wir uns nehmlich unsrer denkenden Substanz bewusst sind, und in diesem Bewusstseyn nichts theilbares zu bemerken, sondern dasselbe eine absolute Einheit, ist. Allein hier ist nur noch Eine Bedenklichkeit. Die absolute Einfachheit kann nehmlich, wie oben gesagt wurde, nicht erfahren werden, sondern ist bloss eine Idee der Vernunft von der Vollendung der Theilung

des Zusammengesetzten. Die Vernunft fragt, worauf kömmt man denn, wenn alle Zusammensetzung aufgehoben wird, da muss entweder gar nichts, oder das nicht mehr Zusammengesetzte d. i. das Einfache übrig bleiben. Nun kann man das Zusammengesetzte, durch die Theilung seiner Theile, nicht auf nichts bringen, weil es sonst aus Nichts zusammengesetzt seyn müsste, also muss es aus dem Einfachen zusammengesetzt seyn. So wird das Einfache bloss geschlossen, aber nie erfahren. Nun ist zwar in allem Denken mein Selbstbewusstseyn, entweder deutlich oder doch dunkel, enthalten. Dieses Selbstbewusstseyn ist auch allerdings eine einfache Vorstellung. Aber es ist nicht abzusehen, wie es folgt, dass weil ich bei allem, was ich denke, die einfache Vorstellung habe, dass ich es bin, der es denkt, darum das denkende Subject einfach seyn soll. Wenn ich mir vorstelle, dass mein Körper in Bewegung ist, und dann durch seine Kraft auf einen andern Körper wirkt, so ist dies eine einfache Vorstellung. Denn da es hier ebenfalls nicht auf die Grösse meines Körpers ankömmt, sondern bloss auf die Kraft, mit der er sich bewegt, so kann ich mir diese Bewegung des Körpers so einfach als möglich, also durch die Bewegung eines Puncts vorstellen. Ich kann mir die ganze Kraft des Körpers als in einem Punct befindlich, und diesen Punct in Bewegung und auf einen andern Körper wirkend denken. Wie könnte ich nun hieraus schliessen, dass, weil ich die bewegende Kraft eines Körpers denken, und als in einem Punct vorhanden mir vorstellen kann, darum der Körper selbst als einfache Substanz gedacht werden müsse, weil bei jener Vorstellung von der bewegenden Kraft des Körpers, von dem Volumen desselben, oder dem Raum, den er einnimmt, abstrahirt wird, und also diese Vorstellung einfach ist. Das Einfache in der Abstraction ist ja doch ganz verschieden von dem Einfachen im Gegenstande. Wenn ich mir vorstelle, dass ich es bin, der einen Gedanken hat, so wird dadurch von allem, was die Seele übrigens seyn mag, ausser dem, dass sie jetzt einen Gedanken hat, abstrahirt. Folgt daraus wohl, dass dieses Ich darum die ganze Seele, und dass diese Seele nun eine einfache Sub-

ſtanz ſei? Das Ich, als die jeden Gedanken begleitende nothwendige Vorſtellung, kann ja einfach, und dennoch das Ich, welches die Seele vorſtellt, ſehr zuſammengeſetzt ſeyn. Wer dieſes bei dem Schluſſe auf die einfache Natur der Seele mit einander verwechſelt, macht einen Paralogismus (ſ. Paralogismus). Es kömmt daher alles darauf an, ſchon vorher zu vermuthen, daſs man einen ſolchen Paralogismus machen werde. Dazu iſt nun ein immerwährendes Kennzeichen (Criterium) nöthig, woran man ſogleich gewahr werden kann, ob ein ſolcher ſynthetiſcher Satz, deſſen Gegenſtand in keiner Erfahrung zu finden iſt, möglich ſei, oder nicht. Dieſes Kennzeichen beſtehet nun darin, daſs man ſich nicht bemühe, das Prädicat (z. B. einfache Natur) gerade zu (directe) von dem Subjecte (z. B. der Seele) zu beweiſen; ſondern erſt ein Princip aufſuche, das es möglich macht, den gegebenen Begriff *a priori* (z. B. der Subſtanz) bis zu Ideen (z. B. einfache Subſtanz) zu erweitern, und die Wirklichkeit derſelben, nehmlich daſs ſie nicht ein bloſs leerer Gedanke ſei, zu zeigen (ſie zu realiſiren).

Wenn dieſe Behutſamkeit immer beobachtet wird, wenn man immer unterſucht, ob man auch eine gegründete Hoffnung habe, zu einer Einſicht in Dingen, die über alle Erfahrung hinaus liegen, zu gelangen, und woraus man dieſe Erkenntniſs ſchöpfen werde, ſo wird man ſich dadurch viel ſchwere und unnütze Bemühungen erſparen. Dann wird man nehmlich alles das, wovon man findet, daſs es das Vermögen der Vernunft zu erkennen überſteige, nicht weiter erforſchen wollen. Denn ſo ungern die Vernunft ſich auch in ihren Bemühungen, dies Unbekannte zu erforſchen, andere Grenzen ſetzen läſst, als die Erreichung ihres Zwecks, ſo wird ſie doch in ihren Nachforſchungen enthaltſamer werden, wenn ihr gezeigt wird, daſs ſie nach einer Erkenntniſs forſcht, die für ſie unmöglich, und mithin alles ihr noch ſo mühſames Forſchen umſonſt iſt (C. 812, M. I. 935.).

Es giebt daher folgende zwei Regeln für die transſcendentalen Beweiſe:

Erſte Regel. Man muſs keine transſcendentalen Beweiſe verſuchen, ohne zuvor überlegt und ſich desfalls gerechtfertigt zu haben, woher man die Grundſätze dazu nehmen wolle. Geſetzt, man wollte von einem Grundſatze des Verſtandes, d. i. einem ſolchen, der nur auf Gegenſtände der Erfahrung gehet, z. B. dem Grundſatze der Cauſalität (ſ. Analogie der Urſache und Wirkung) ausgehen, um einen Satz, deſſen Gegenſtand in keiner Erfahrung zu finden iſt, zu beweiſen, ſo ſehen wir gleich, daſs dieſes unmöglich iſt. Denn wie könnte man von einem Grundſatze, der nur für Gegenſtände, die man erfahren kann, gültig iſt, zu Ideen der reinen Vernunft oder Vorſtellungen, deren Gegenſtände nie erfahren werden können (z. B. denkende Subſtanz, Gott, u. ſ. w.) gelangen? Aber auch ſelbſt dann iſt alle Mühe umſonſt, wenn man dazu Grundſätze der reinen Vernunft, d. i. diejenigen Grundſätze gebrauchen wollte, die nicht dazu dienen, Zuſammenhang und Einheit in das Denken zu bringen. Ob es gleich ſolche Grundſätze giebt, ſo entſpringt doch allemal ein bloſser Schein, ſobald wir ſie als ſolche Grundſätze gebrauchen, durch die überſinnliche Gegenſtände zu erkennen ſind. Denn ſie dienen nur als regulative, d. i. ſolche Principien, durch welche die Erfahrung ein zuſammenhängendes Ganzes, ein Syſtem werden ſoll. Setzt man Euch aber dennoch ſolche Beweiſe entgegen, und Ihr könnt auch nicht gleich finden, wo das Blendwerk liegt, ſo könnet Ihr dennoch untrüglich behaupten, es ſei ein Beweis, der eine trügliche Ueberzeugung wirke, ob es wohl noch nicht am Tage ſei, wo der Betrug ſtecke. Um aber die Ungültigkeit des Beweiſes zu zeigen, dürfet Ihr nur einen transſcendentalen Beweis für die darin gebrauchten Grundſätze fordern, d. i. einen Beweis dafür, daſs die Vernunftgrundſätze nicht bloſs auf den ſyſtematiſchen Zuſammenhang der Erfahrungserkenntniſs gehen, ſondern auch auf Erkenntniſs des Ueberſinnlichen. Dieſer Beweis wird aber niemals möglich ſeyn. Und ſo iſt es nicht einmal nöthig, daſs Ihr Euch bemühet, den Schein aufzufinden, zu entwickeln und aufzudecken, der in jenem Scheinbeweiſe den Verſtand be-

rückt. Ihr könnt alle diese Beweise, welche nicht einmal die Gültigkeit ihrer Grundsätze darthun können, sogleich abweisen, ohne Euch weiter mit der Untersuchung derselben, da ihrer Legion seyn können, zu befassen (C. 814., M. I. 936.).

Zweite Regel. Zu jedem transscendentalen Satze kann nur ein einziger Beweis gefunden werden.

Erläuterung dieser Regel. In der Mathematik nehmlich, wo reine Anschauungen sind, und in der Erfahrung, wo es empirische Anschauungen giebt, kann ein Satz auf vielerlei Art bewiesen werden. Denn ich kann die Constructionen in der Mathematik, und die Anschauungen in der Erfahrung, auf mancherlei Art mit einander verknüpfen, um zum Beweise meines Satzes zu kommen; ich kann hier von verschiedenen Puncten ausgehen, und auf verschiedenen Wegen zu demselben Satze gelangen (C. 815. M. I. 937.).

Beweis dieser Regel. Ein jeder transscendentaler Satz geht nur von Einem Begriffe aus, und sagt die synthetische Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes nach diesem Begriffe. Der Beweisgrund kann also auch nur ein einziger seyn. Denn ausser jenem Beweise ist nichts weiter, wodurch der Gegenstand bestimmt werden könnte. Folglich kann auch der Beweis selbst nur ein einziger seyn, nehmlich der, welcher den Gegenstand nach jenem Einzigen Begriffe synthetisch bestimmt.

Beispiel. Wir wollen, um dieses zu erläutern, erst ein Beispiel aus der transscendentalen Analytik, oder kritischen Untersuchung des Vermögens des Verstandes zu Begriffen und Urtheilen *a priori*, vor uns nehmen.

Alles, was geschieht, hat eine Ursache. Dieser Satz ist (s. Analogie der Ursache und Wirkung, 2. S. 171.) dadurch bewiesen worden, dass ohne ihn nichts objectiv geschehen kann, sondern alles, was geschieht, bloss als subjective Veränderung im Gemüth wird vorgestellt werden. Soll eine Begebenheit wirklich in der Zeit vorgehen, und nicht bloss in unsern Gedanken, soll also die Begebenheit zur Erfahrung gehören, und

nicht blofs eine Phantafie feyn, fo mufs fie durch eine folche, das Dafeyn begründende (dynamifche) Regel, wie die ift, dafs alles, was gefchieht, eine Urfache hat, Nothwendigkeit bekommen, fo dafs das Gegentheil gar nicht möglich ift.

Diefes ift nun der einzige mögliche Beweisgrund für obigen Satz; nehmlich: dafs durch ihn allein eine Begebenheit objective Gültigkeit, d. i. Wahrheit hat, und ohne ihn nichts weiter als eine fubjective Veränderung im Gemüthe, d. h. ein Gedankenfpiel, ift.

Man hat zwar noch andere Beweife von obigem Grundfatze verfucht, z. B. aus der Zufälligkeit (f. Analogie der Urfache und Wirkung 2.). Allein die Fehler diefes Beweifes find an dem eben angeführten Ort diefes Wörterbuchs gezeigt worden. Hierzu kömmt nun noch, dafs man, beim Lichte befehen, kein anderes Kennzeichen der Zufälligkeit auffinden kann, als das Gefchehen felbft. Etwas gefchieht, heifst aber, es ift etwas da, das vorher nicht da war. Folglich ift es einerlei, ob ich zeige, dafs die Wirklichkeit eines zufälligen Dinges, oder deffen, was gefchieht, eine Urfache haben müffe. Beides erfordert alfo den nehmlichen Beweisgrund, und kann dogmatifch nicht bewiefen werden, fondern der Beweis mufs kritifch, transfcendental oder durch eine Deduction geführt werden.

Gefetzt, folgender Satz foll bewiefen werden:

Alles, was denkt, ift einfach;

der ebenfalls zur transfcendentalen Analytik gehört, den man aber in eine vermeintliche rationale Pfychologie verwiefen hat, um dafelbft das Dafeyn eines einfachen Dinges an fich dadurch zu erkennen. Man wird fich nun, um diefen Satz zu beweifen, nicht bei dem Mannigfaltigen aufhalten, was gedacht wird, fondern blofs den einfachen Begriff des Ich feft halten, und zeigen, dafs alles Denken darauf bezogen wird, und ohne denfelben kein Denken möglich ift. Dadurch bekömmt man aber freilich nur ein Gefetz des Verftandesgebrauchs und keine einfache Subftanz heraus.

Eben so ist es mit dem transscendentalen Beweise des Daseyns Gottes bewandt. Es giebt nur Einen Begriff (nehmlich den der wechselseitigen Beziehung (Reciprocabilität) der beiden Begriffe des realesten Wesens und des nothwendigen Wesens, von welchen keiner ohne den andern gedacht werden kann), aus welchem die Nothwendigkeit dieser Vernunftvorstellung von einem Gott, um dem Ganzen der Erfahrung einen letzten Beziehungs- und Vereinigungspunct zu geben, abgeleitet werden kann; woraus aber freilich das wirkliche Daseyn desselben noch nicht folgt (C. 815. M. I. 938.).

Anmerkung zu dieser Regel. Hierdurch wird nun die Critik der Vernunftbehauptungen sehr ins Kleine gebracht. Wo Vernunft ihre Geschäfte durch blosse Begriffe (ohne Anschauungen) treibt, da ist immer nur ein einziger Beweis möglich, vorausgesetzt, dass überhaupt einer möglich ist. Wenn daher der Dogmatiker, der ohne Prüfung seiner Grundsätze verfährt, mit einer ganzen Menge Beweise auftritt, so kann man sicher glauben, dass er gar keinen habe. Denn hätte er einen, der (wie es in Sachen der reinen Vernunft seyn muss) apodictisch bewiese, wozu bedürfte er der übrigen? Aber so soll den, welchen der eine Beweisgrund nicht überzeugt, ein anderer überzeugen. Er meint, unter so vielen Gründen werde doch wohl einer seyn, der den Beifall abgewinnt, oder die Menge der Gründe soll das ausrichten, was jedem einzelnen an Stringenz abgeht. Ein solches Verfahren kann aber nur dem Unwissenden, oder dem gegen die Wahrheit Gleichgültigen, oder dem, welcher tiefe Untersuchungen scheuet, gefallen (C. 817. M. I. 939.). S. Deduction.

Kant. Crit. der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. A. S. 228*** 263. — Methodenl. I. Hauptst. I. Abschn. 3. S. 762. IV. Hauptst. S. 810 — 822.

Dess. Crit. der Urtheilskr. II. Th. §. 90. S. 443. — 454.

Beweisgründe,

Argumente, ἐπιχειρήματα, *argumenta*, *argumens*. So heissen überhaupt alle Gründe, wodurch die Wahrheit ei-

nes Satzes dargethan werden soll*). Es giebt so vielerlei Beweisgründe, als es Beweise giebt, z. B. logischgerechte, analogische, scheinbare, objective, directe, intentive, acroamatische, theoretische, practische u. s. w. (U. 447.) s. Beweis.

Bewunderung.

S. Erstaunen.

Bewusstseyn,

Apperception, *conscientia***), *apperceptio****), *apperception*. Der Begriff des Bewusstseyns ist bereits im Artikel Apperception erörtert worden. Hier will ich nur einige Zusätze zu diesem Artikel machen.

1. Man muss in Ansehung des Bewusstseyns dreierlei Identität oder Einerleiheit wohl unterscheiden, nehmlich:

a. die Identität der Vorstellungen;

b. die Identität des Bewusstseyns der Vorstellungen;

c. die Identität des Selbstbewusstseyns bei dem Bewusstseyn der Vorstellungen.

a. Vorstellungen sind identisch, wenn sie ihrer Beschaffenheit nach einerlei sind. Ich sehe eine Fliege, in der folgenden Viertelstunde sehe ich wieder eine, ich kann nicht unterscheiden, ob es gerade die nehmliche ist, denn es giebt mehr Fliegen in meinem Zimmer, aber ich habe eine Vorstellung von denselben Beschaffenheiten, beide sind identisch. Aber nun sehe ich durchs Fenster

*) *Quo aliquid probaturi sumus, ratio per ea, quae certa sunt, fidem dubiis afferens, ratio probationem praestans, qua colligitur aliud per aliud, et quae, quod est dubium, per id, quod dubium non est, confirmat. Quintil. Instit. orat. libr. V. cap. X.*

**) Nach Descartes.

***) Nach Leibnitz.

eine Krähe, und dieſe Vorſtellung iſt mit der vorhergehenden, einer Fliege, nicht einerlei, beide Vorſtellungen ſind nicht identiſch, ſondern verſchieden.

b. Bei den beiden identiſchen Vorſtellungen einer Fliege war aber mein Bewuſstſeyn derſelben nicht identiſch, oder die Beſchaffenheit deſſelben nicht einerlei. Denn ich erinnere mich, daſs ich das erſtemal die Fliege auf dem Tiſche, das anderemal auf dem Fenſter ſahe, und ich kann das Bewuſstſeyn der erſten Vorſtellung der Fliege von dem Bewuſstſeyn der andern ſehr wohl unterſcheiden. Könnte ich das nicht, ſo wüſste ich bloſs, daſs ich einmal und nicht zweimal eine Fliege ſahe.

c. Endlich bin ich mir bewuſst, daſs Ich es war, und kein Andrer, der ſowohl zweimal eine Fliege, als auch gleich darauf eine Krähe ſahe, das Bewuſstſeyn meiner ſelbſt bei dem Bewuſstſeyn aller drei Vorſtellungen war vollkommen einerlei oder das nehmliche. Das iſt die Identität des Selbſtbewuſstſeyns, welche durchaus nothwendig iſt, wenn wir das Bewuſstſeyn gehabter Vorſtellungen haben ſollen. Die Verſchiedenheit des Selbſtbewuſstſeyns iſt unmöglich.

Wenn ich nun ſage: ich ſehe zwei Fliegen und eine Krähe, ſo iſt hier ein Mannigfaltiges, Fliegen und Krähe. Daſſelbe wird verbunden, indem ich, vermittelſt der einfachen Vorſtellung meines Ich, alle jene einzelnen Vorſtellungen zu einer Einzigen zuſammenfaſſe, nehmlich daſs Ich ſie ſah.

So wie es ſich nun mit den drei verſchiedenen Objecten, den beiden Fliegen und der Krähe, verhält, welche hier das Mannigfaltige ausmachen, eben ſo verhält es ſich auch mit dem Mannigfaltigen in Einem Object.

Wenn ich nehmlich die Krähe ſehe, ſo ſehe ich nach und nach ihren Kopf, ihren Leib, ihre Füſse, ihre Flügel u. ſ. w.*), und das Bewuſstſeyn aller dieſer einzelnen Vor-

*) Und eben ſo verhält es ſich wieder, wenn ich den bloſsen Flügel anſchaue, oder eine Feder in demſelben, oder eine Fahne in derſelben und ſo fort ins Unendliche; nur daſs das Bewuſstſeyn der Theil-

ſtellungen wird durch die einfache Vorſtellung des Ich ein einziges Object, nehmlich Krähe. Nicht die Vorſtellungen des Kopfs, der Flügel u. ſ. w. ſollen identiſch werden, denn das iſt nicht möglich, auch nicht das Bewuſstſeyn dieſer Vorſtellungen, denn dieſes Bewuſstſeyn war doch nach einander, und, obwohl vielleicht nicht klar, dennoch unterſchieden; ſondern das Selbſtbewuſstſeyn bei allen dieſen Vorſtellungen ſoll als identiſch, als ein und daſſelbe vorgeſtellt werden, wodurch das verſchiedene empiriſche Bewuſstſeyn derſelben in eine einzige Vorſtellung verbunden wird. Und dieſe Syntheſis jenes verſchiedenen Bewuſstſeyns durch die Vorſtellung der Identität des mit demſelben verknüpften Selbſtbewuſstſeyns iſt nur möglich durch das reine oder urſprüngliche Bewuſstſeyn, oder die einfache Vorſtellung, die jedes Bewuſstſeyn meiner Vorſtellungen begleitet, Ich (und kein Anderer) habe alle dieſe Vorſtellungen. (C. 131 *). 132).

2. Bei der Verknüpfung (Syntheſis) des Bewuſstſeyns kömmt immer zweierlei Einheit vor, die ſynthetiſche und die analytiſche.

a. Die ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns iſt die einfache Vorſtellung des Ich, welches jedes verſchiedene Selbſtbewuſstſeyn in einzelnen Vorſtellungen mit einander in ein Einziges Selbſtbewuſstſeyn verbindet. Ich muſs hier einem Miſsverſtande vorbeugen. Im Artikel Apperception 3. heiſst es: die Einheit, die durch die Verbindung aller Ich zu Einem Ich entſteht, nennt Kant die ſynthetiſche Einheit der Apperception. Statt der Worte die durch, muſs es aber wodurch heiſsen. Denn nicht die Verbindung des verſchiedenen Bewuſstſeyns bringt die ſynthetiſche Einheit der Apperception, das alle Vorſtellungen be-

vorſtellungen immer dunkler wird, gerade ſo wie das Bewuſstſeyn der Sterne in der Milchſtraſse, deren Schimmer wir ſehen, ohne ſie ſelbſt unterſcheiden zu können.

gleitende Ich hervor, ſondern dieſe ſynthetiſche Einheit macht erſt die Verbindung möglich.

b. Die analytiſche Einheit des Bewuſstſeyns iſt die Vorſtellung, daſs das Bewuſstſeyn in den verſchiedenen Vorſtellungen identiſch iſt.

Die analytiſche Einheit ſetzt nun die ſynthetiſche voraus. Denn wie kann ich mir vorſtellen, daſs das Bewuſstſeyn in zwei Vorſtellungen identiſch iſt, d. h. daſs beide dadurch mit einander verbunden ſind, ohne die Vorſtellung eines Ich, das beide in den Vorſtellungen befindliche empiriſche Ich mit einander, als zu Einem Ich gehörig, verbindet?

Die analytiſche Einheit des Bewuſstſeyns hängt allen gemeinſamen Begriffen (*conceptus communis*), als ſolchen, an. Denn ein gemeinſamer Begriff iſt ja ein ſolcher, der in mehrern Vorſtellungen, als mit denſelben verbunden angetroffen wird. Stelle ich mir z. B. roth vor, ſo ſtelle ich mir damit einen gemeinſamen Begriff vor, d. i. einen ſolchen, der in vielen Vorſtellungen vorkömmt, als eine Beſchaffenheit oder Merkmal deſſelben. Nun iſt aber eine ſolche Verbindung nicht möglich ohne die ſynthetiſche Einheit, folglich ſetzt jede analytiſche Einheit die ſynthetiſche voraus. Denke ich mir ferner eine Vorſtellung als eine ſolche, die Verſchiedenen gemein iſt, ſo müſſen auch dieſe verſchiedenen Vorſtellungen doch wodurch verſchieden ſeyn, alſo auſser jener gemeinſamen Vorſtellung noch etwas an ſich haben, d. i. ich muſs mir auch das, woran die gemeinſame Vorſtellung zu finden iſt, als ein Verbundenes denken, welcher Gedanke wieder nicht ohne die ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns möglich iſt. Dieſe ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns, dieſes Ich, iſt alſo der höchſte Punct, an den alles, was die Logik und die Transſcendentalphiloſophie lehrt, geknüpft werden muſs, ohne welches beide Wiſſenſchaften nichts vorſtellen können. Dieſes Ich iſt nichts anders als der Verſtand ſelbſt, welcher das Vermögen iſt, *a priori* zu verbinden, oder das durch die Sinnlichkeit gegebe-

ne Mannichfaltige, ſo wie das Denken deſſelben, unter Einheit der Apperception zu bringen, oder an Ein Ich (an eine und dieſelbe Denkkraft) zu knüpfen (C. 133 *).

3. Alles Mannichfaltige der Anſchauung muſs ſich in Raum und Zeit befinden; aber Raum und Zeit ſelbſt, folglich auch alles, was darin enthalten iſt, oder alles Mannichfaltige der Anſchauung muſs durch die urſprünglich ſynthetiſche Einheit der Apperception verbunden werden. Der Raum und die Zeit und alle Theile derſelben ſind nehmlich Anſchauungen, mithin einzelne Vorſtellungen *(Individua)*, mit dem Mannichfaltigen, das ſie in ſich enthalten (ſ. Raum und Zeit). Sie ſind alſo nicht bloſse Begriffe, durch die eben daſſelbe Bewuſstſeyn, nehmlich die Vorſtellungen des Raums und der Zeit, als in vielen Vorſtellungen, den empiriſchen Anſchauungen, die ſich in Raum und Zeit befinden, enthalten, angetroffen wird. Es iſt z. B. mit dem Raume nicht etwa ſo, wie mit dem Begriff Menſch. Der Begriff Menſch findet ſich in allen einzelnen Menſchen, wenn wir ſie durch den Verſtand denken, aber der Begriff Raum findet ſich nicht in allen einzelnen Körpern, ſondern die Körper ſind in dem Raume, auch findet ſich der Raum nicht in allen einzelnen Räumen, ſondern alle einzelne Räume ſind nur Theile eines und eben deſſelben Raums. Dieſe Theile ſtellt uns der Verſtand als viele Vorſtellungen vor, die alle in einer einzigen Vorſtellung und dem Bewuſstſeyn derſelben enthalten ſind, d. i. ſie machen alle zuſammen einen einzigen Raum aus. Das Bewuſstſeyn iſt alſo hier zuſammengeſetzt aus mehrern einzelnen Vorſtellungen, welche Vorſtellungen die analytiſche Einheit des Bewuſstſeyns ſind; dieſe iſt aber doch nur möglich durch die urſprüngliche ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns, oder die Vorſtellung des Ich, in der alle jene Theilvorſtellungen des Raums, zum Bewuſstſeyn eines einzigen alle dieſe Theilvorſtellungen in ſich faſſenden Raumes verbunden ſind. Eben ſo beſtehet jeder Theil des Raums immer wieder aus Theilen, die in einem Bewuſstſeyn mit einander

verbunden ſind, und ſo fort ins Unendliche (C. 135. 136 *).

Die mannichfaltigen Vorſtellungen der Anſchauung ſtehen alſo alle, ſo fern ſie in Einem Bewuſstſeyn müſſen verbunden werden können, unter dem oberſten Grundſatze alles Verſtandesgebrauchs, welcher ſo lautet:

Alles Mannichfaltige der Anſchauung ſtehet unter Bedingungen der urſprünglich ſynthetiſchen Einheit der Apperception.

In dem Artikel Anſchauung, 11. iſt dieſes weiter entwickelt, daſelbſt ſind die Bedingungen angegeben, unter welchen das Mannichfaltige vermittelſt der urſprünglich-ſynthetiſchen Einheit der Apperception als Eine Anſchauung kann vorgeſtellt, gedacht und erkannt werden. Sie ſind nehmlich Afficirung, Empfindung, Synopſis durch den Sinn, Syntheſis der Apprehenſion u. ſ. w. Durch die urſprünglich-ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns oder die einfache, alle übrige Vorſtellungen begleitende, Vorſtellung des Ich wird die Einheit der Syntheſis des Bewuſstſeyns, oder die Einheit der im Selbſtbewuſstſeyn befindlichen Anſchauung ſelbſt möglich (C. 136. f.).

5. Alle Vereinigung mehrerer Vorſtellungen fordert alſo Einheit des Bewuſstſeyns in der Syntheſis oder Verknüpfung dieſer Vorſtellungen; ich muſs mir alle dieſe einzelnen Vorſtellungen als in einem einzigen Gedanken verknüpft, der mit dem Bewuſstſeyn, daſs Ich ihn habe, verbunden iſt, vorſtellen können. Der Begriff eines Gegenſtandes iſt nun aber eben die Vorſtellung von dem Ganzen, in dem alle Theilvorſtellungen zuſammen, für jeden Verſtand, der dieſe Vorſtellungen hat, alſo allgemein und nothwendig, d. i. objectiv gültig verknüpft ſind. Da nun dieſe Verknüpfung nicht etwa ſchon unabhängig von unſrer Anſchauung und unſerm Verſtande exiſtirt, ſondern nicht anders als durch den Verſtand ſelbſt, vermittelſt der Einheit des Bewuſstſeyns möglich iſt, ſo iſt die Einheit des Bewuſstſeyns dasjenige, was es allein möglich macht, daſs wir uns unſre Vorſtel-

lungen als ſolche vorſtellen können, die einen Gegenſtand haben, und nicht bloſs Hirngeſpinſte ſind, ſondern von Jedermann anerkannt werden müſſen, oder objectiv gültig ſind. Da nun aber hierin die Erkenntniſs beſtehet, daſs wir unſre Vorſtellungen als ſolche denken müſſen, die einen Gegenſtand haben, den ſie vorſtellen, ſo beruhet auch alle Erkenntniſs und die Möglichkeit des Verſtandes ſelbſt auf dieſer Einheit des Bewuſstſeyns (C. 137).

6. Die transſcendentale Einheit des Bewuſstſeyns oder die Vorſtellung Ich, an die ich alle meine übrigen Vorſtellungen knüpfe, und die nicht weiter an etwas anders geknüpft werden kann, nennt Kant auch die objective Einheit des Bewuſstſeyns. Der Grund dieſer Benennung iſt, weil durch ſie allein der Begriff von einem Gegenſtande oder Object möglich iſt. Denn ſobald meine Sinne afficirt werden, ſo daſs Empfindungen, d. i. ſinnliche Eindrücke entſtehen, und ich eine Empfindung nach der andern an dieſes Ich knüpfe, ſo wird dadurch nach und nach ein Bild hervorgebracht. Das Ich nun, in Beziehung auf dieſes Bild, welches durch dieſe Verknüpfung aller einzelnen Empfindungen an das Ich möglich wird, heiſst die transſcendentale Einheit der figürlichen Syntheſis, oder derjenigen Verknüpfung, welche durch die transſcendentale Einbildungskraft geſchieht. Dieſes Bild iſt die Anſchauung, die durch dieſe Einheit entſtehet, und dieſe Anſchauung würde ohne ſie nur ein Chaos von abgeriſſenen Empfindungen ſeyn. Aber nun denkt ſich der Verſtand dieſe Anſchauung noch als eine nicht bloſs in den Sinnen liegende, ſondern nothwendige und allgemeingeltende Einheit, welche bloſs in der Anſchauung angeſchauet, oder durch ſie vorgeſtellt wird, und dieſe Einheit heiſst das Object oder der Gegenſtand der Anſchauung, welcher nachher erſt durch den Verſtand noch weiter beſtimmt und durch Prädicate gedacht wird. Hierdurch wird es möglich, daſs wir ſagen können, wir haben die Anſchauung einer Erſcheinung, denn der noch unbeſtimmte Gegenſtand, den unſer Verſtand der Anſchauung ſetzt, um damit anzudeuten,

daſs die Anſchauung kein Hirngeſpinſt der Phantaſie iſt, heiſst eben Erſcheinung.

Dieſe objective Einheit macht alſo, daſs ich ſage, dieſe Anſchauung, dieſes Bild, das ich mit Augen ſehe, und mit den Händen fühle, iſt nicht bloſs ein Werk meiner Einbildungskraft, ſondern ein Gegenſtand, z. B. ein Apfel, daſs ich alſo in Gedanken von der Anſchauung noch etwas unterſcheide, welches ich den Gegenſtand, das Object nenne, und von dem ich mir denke, daſs es durch die Anſchauung mir vorgeſtellt wird. Weil ich aber dieſen Gegenſtand nicht ſo anſchauen kann, wie er ſeyn möchte, wenn er ſich nicht durch das Medium, vermittelſt meiner Sinne, ſondern unmittelbar darſtellen könnte, nenne ich dieſen Gegenſtand nicht ein Ding an ſich, ſondern eine Erſcheinung, und ſage, ich habe jetzt die Anſchauung einer Erſcheinung. In der Erfahrung ſind übrigens dieſe Erſcheinungen die wirklichen Gegenſtände oder Dinge an ſich, ſie heiſsen nur Erſcheinungen in Beziehung darauf, daſs ich mich als ein Weſen denke, welches nicht anders zu Vorſtellungen von Gegenſtänden gelangt, als durch ſeine Sinne.

Es giebt aber auch eine ſubjective Einheit des Bewuſstſeyns, nehmlich dasjenige Ich, woran ich bloſs die Vorſtellungen knüpfe, die Ich habe, um mir bewuſst zu ſeyn, daſs Ich ſie habe. Dieſes Ich beſtimmt nicht die Vorſtellungen zu einem Object, ſondern bloſs zur Einheit des Zuſtandes meines Subjects, oder des Zuſtandes deſſen, der Vorſtellungen hat. Die objective Einheit des Bewuſstſeyns macht es nur möglich, den Vorſtellungen unſers äuſsern und innern Sinnes ein Object zu ſetzen, welches durch jene Vorſtellungen vorgeſtellt wird, die ſubjective Einheit des Bewuſstſeyns macht es uns bloſs möglich, zu denken Ich, das Subject der Vorſtellungen, hat Vorſtellungen. Die ſubjective Einheit beſtimmt alſo bloſs den Zuſtand im innern Sinne, der uns ſonſt unbekannt bleiben würde. Sie macht es bloſs möglich, daſs das durch das Medium des innern Sinnes em-

pirifch gegebene Mannichfaltige der Anſchauung, als in einem und demſelben Subject vorgeſtellt, erkannt werde; dieſes Mannichfaltige erhält aber erſt durch die objective Einheit des Bewuſstſeyns einen Gegenſtand, auf welchen es bezogen wird, oder wird als gegründet in demſelben und ihn vorſtellend gedacht. Die ſubjective Einheit macht alſo bloſs diejenige Verbindung möglich, welche man die Aſſociation der Vorſtellungen nennt, welche zufällig und ſelbſt eine Erſcheinung im innern Sinne iſt, d. h. bei der die objective Einheit des Bewuſstſeyns, oder daſs ſie ein Object habe, noch beſonders vorausgeſetzt wird. Dieſes ſubjective Bewuſstſeyn iſt alſo empiriſch oder Wahrnehmung im innern Sinne (C. 160.)

Die reinen Formen der Anſchauungen in Zeit und Raum, d. h. das aus der Sinnlichkeit entſpringende Mannichfaltige, welches, wenn es verbunden wird, erſt die reinen Anſchauungen, Raum und Zeit, giebt, ſtehen nicht unter der ſubjectiven, ſondern bloſs unter der objectiven Einheit des Bewuſstſeyns. Denn ich kann zu keiner Zeit ohne dieſe reinen Formen ſeyn. Ob ich mir aber Zeit und Raum als Anſchauungen deutlich vorſtelle oder nicht, mich mit den Gedanken daran beſchäftige oder nicht, das betrifft meinen empiriſchen Zuſtand im innern Sinne, und ſtehet allerdings unter der ſubjectiven Einheit des Bewuſstſeyns. Die Form der Anſchauung hingegen enthält bloſs Mannichfaltiges, welches durch die objective Einheit des Bewuſstſeyns, oder die nothwendige Beziehung dieſes Mannichfaltigen zum Einen: ich denke, alſo durch die reine Syntheſis des Verſtandes, verbunden, eine anſchauliche Vorſtellung, oder die formale Anſchauung, d. i. Zeit und Raum als Gegenſtand giebt, die hernach in der Chronometrie und Geometrie beſtimmt werden (C. 160 *). Dieſe reine Syntheſis liegt folglich *a priori* der empiriſchen des innern Sinnes zum Grunde, welche ohne die erſtere nicht möglich ſeyn würde, z. B. es verbindet einer die Vorſtellung eines gewiſſen Worts mit einer Sache, ein Anderer denkt ſich bei dieſem Worte eine ganz andere Sache: das iſt eine empiriſche Verbindung, eine Aſ-

ſociation, die nicht nothwendig und allgemeingeltend iſt, ſondern die der Eine ſo macht, der Andere anders. Folglich iſt auch die Einheit des Bewuſstſeyns, wodurch dieſe Verbindung möglich wird, zufällig. Aber ſelbſt dieſe Aſſociation wäre nicht möglich, wenn ihr nicht eine objective Verbindung zum Grunde läge, durch die ich mir die empiriſche Einheit des Gedankens, daſs jenes Wort eine gewiſſe Sache für mich bezeichnet, als Gegenſtand meines Denkens, vorſtellen kann. Kurz, ſo wie kein empiriſcher Raum möglich iſt, ohne einen reinen, der ihm *a priori* zum Grunde liegt, ſo iſt kein empiriſches Bewuſstſeyn möglich, ohne ein reines, das ihm *a priori* zum Grunde liegt (C. 139. f.).

7. In ein empiriſches Bewuſstſeyn kann das Mannichfaltige der ſinnlichen Anſchauungen allein durch die Categorien gebracht werden, daher ſtehen auch alle ſinnlichen Anſchauungen (und andere giebt es nicht) unter den Categorien, ohne welche die Anſchauungen nicht Gegenſtände (Erſcheinungen) darſtellen könnten. (C. 143. 164. fr.)

Wir haben geſehen, daſs alle unſere Anſchauungen nicht ſo verbunden, als ſie ſind, wenn wir ſie als Gegenſtand denken, in uns kommen. Es werden uns bloſs dadurch, daſs unſere Sinne afficirt werden, mannichfaltige Empfindungen gegeben, die durch die Wirkung des Verſtandes auf die Empfindungen endlich in ein Bewuſstſeyn zuſammen kommen (ſ. Anſchauung 11.). Dieſe Verbindung in Ein Bewuſstſeyn, wird nun hier behauptet, iſt nur dadurch möglich, daſs ich mir das Mannichfaltige in der Anſchauung durch mehrere, beim Denken aus dem Verſtande ſelbſt entſpringende, Verſtandesbegriffe, als in einem Gegenſtande verbunden, vorſtelle. Ich kann mir z. B. den Donner nicht anders als einen Gegenſtand vorſtellen, als ſo, daſs ich mir ihn durch die reinen Verſtandesbegriffe z. B. der Gröſse, als ſchwach oder ſtark, der Beſchaffenheit, als murmelnd oder in Schlägen, des Verhältniſſes, als die Wirkung der Entladung einer electriſchen Wolke u. ſ. w. denke. Unter dieſen Verſtan-

desbegriffen oder Categorien ſtehen nun alle Anſchauungen, wenn ſie als Vorſtellungen von Gegenſtänden, und nicht als bloſse Bilder der Phantaſie, gedacht werden ſollen (C. 143.). Dieſes wird im Artikel Aberglaube 2. b. f. ausführlich gezeigt.

8. Gerade ſo, wie empiriſche Anſchauung nicht möglich iſt, ohne die reinen ſinnlichen Vorſtellungen oder Anſchauungen Zeit und Raum, in denen die empiriſche Anſchauung ſich befinden muſs, iſt auch das empiriſche Bewuſstſeyn des in der Anſchauung gegebenen Mannichfaltigen nicht möglich, ohne das reine Selbſtbewuſstſeyn *a priori*, durch welches dieſes Mannichfaltige gleichſam in den Verſtand aufgenommen und von ihm zu Einem Gegenſtand deſſelben in gewiſſe Begriffe (Categorien) vereinigt wird, die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit und eben dadurch Sicherheit der Erfahrung hineinbringen. So wird das Mannichfaltige in der Anſchauung des Donners durch den Begriff der Wirkung als ein Gegenſtand vorgeſtellt, der nothwendig und allgemein auf einen andern, nehmlich die plötzliche Entladung der Wolke, folgen muſste. Dadurch wird allein die Erfahrung deſſelben ungezweifelt, indem es nun unmöglich iſt, daſs, wenn die Wolke ſich plötzlich entladete, kein Donner erfolgen ſollte. Zugleich aber wird durch dieſe Vorſtellung des Donners als Wirkung dieſelbe mit meinem ſubjectiven und objectiven Selbſtbewuſstſeyn verknüpft, indem ich mir nun ſicher bewuſst bin, daſs Ich (das Subject der ganzen Menge von Vorſtellungen, deren ich mir bewuſst bin) die Anſchauung eines Gegenſtandes (des Donners), und kein Hirngeſpinſt, habe (C. 144.).

9. Das Bewuſstſeyn faſst alſo nichts auf, als was durch den Sinn geliefert wird, und dieſes Mannichfaltige verbindet es zu ſinnlichen Gegenſtänden der Anſchauung, oder Erſcheinungen. Aber auch uns ſelbſt faſst das Bewuſstſeyn nur ſo auf, und verbindet uns nur zu einer Erſcheinung. Denn alles, was wir von uns wiſſen, iſt bloſs dadurch zu unſrer Wahrnehmung gekommen, daſs wir auf uns ſelbſt geachtet und auf das

gemerkt haben, was im innern Sinne vorgehet. Daher kann er uns nun nichts anders liefern, als Affectionen, oder Eindrücke, die er erhält. Daher kennen wir uns felbft nicht nach dem, was wir ohne folche Eindrücke, an uns felbft, feyn mögen, fondern nur vermittelft diefer Eindrücke. Hier fcheint nun ein Widerfpruch zu feyn, weil wir uns felbft afficiren, auf uns felbft finnliche Eindrücke machen, und folglich zugleich von uns felbft auch folche Eindrücke empfangen, und daher uns gegen uns felbft als leidend verhalten müfsten. Man hat, um diefer Schwierigkeit auszuweichen, den innern Sinn für das Bewufstfeyn felbft gehalten, und gemeint, wir wären uns unfrer unmittelbar bewufst, und fchaueten uns felbft, unfer Ich an, wie wir an uns felbft wären. Allein der innere Sinn und das Bewufstfeyn find fehr unterfchieden. Der innere Sinn ift die Fähigkeit, folche Eindrücke zu erhalten, die blofs unfern Zuftand vorftellen können. Das Bewufstfeyn aber, als Vermögen, ift dasjenige Vermögen, das Mannichfaltige der im innern Sinne gegebenen Eindrücke entweder fubjective, zur Darftellung unfers Zuftandes, oder objective, zur Darftellung eines Gegenftandes, der unfer Erkenntnifsvermögen jetzt befchäftigt, zu verbinden, zu welchem letztern aber, wenn der Gedanke Gültigkeit haben, und nicht leer feyn foll, noch ein äufserer Sinn gehört, in welchem derjenige Gegenftand angefchauet wird, der im innern Sinne nur als Gedanke zum Bewufstfeyn kömmt (C. 152. f.).

Das Bewufstfeyn ift alfo vom innern Sinne gänzlich unterfchieden. Der innere Sinn liefert, wenn er afficirt wird, ein Mannichfaltiges zur Anfchauung unfers innern Zuftandes, aber noch nicht die Anfchauung felbft; das Bewufstfeyn verbindet diefes Mannichfaltige, und liefert alfo die Anfchauung unfers innern Zuftandes. Der innere Sinn mufs afficirt werden, wenn er uns jenes Mannichfaltige liefern foll, d. i. er mufs Eindrücke erhalten, entweder mittelbar durch den äufsern Sinn, oder unmittelbar durch unfer eigenes Denken; das Bewufstfeyn mufs diefe Eindrücke auffaffen, und zur fubjectiven Vorftellung unfers Zuftandes, oder zur objectiven

eines Gegenſtandes unſers Erkenntniſsvermögens verbinden. Der innere Sinn ohne Affection enthält vor aller Affection nichts als die bloſse Form der Anſchauungen in demſelben, d. i. das aus demſelben entſpringende Mannichſaltige, welches, wenn es durchs Bewuſstſeyn verbunden wird, die Zeit giebt; das Bewuſstſeyn enthält vor aller Verbindung und dazu gelieferten Mannichfaltigen eine urſprüngliche Einheit, durch welche daſſelbe, vermittelſt gewiſſer Begriffe *a priori*, der Categorien, das im innern Sinne gegebene Mannichfaltige zur Anſchauung verbindet (C. 161.). Der innere Sinn endlich enthält ohne Bewuſstſeyn noch keine beſtimmte, weder reine noch empiriſche Anſchauung, ſondern bloſs den Stoff dazu, nehmlich die reine Form und die Empfindungen durch Affectionen; das Bewuſstſeyn verbindet durch die transſcendentale Handlung der Einbildungskraft oder ſeinen Einfluſs auf den innern Sinn den reinen oder empiriſchen Stoff zu Bildern (der Zeit und der Erſcheinungen in derſelben), welche Handlung daher die figürliche Verbindung (Syntheſis) heiſst; oder zu Begriffen, durch die Vorſtellung eines durch Prädicate nothwendig und allgemeingeltend zu beſtimmenden Gegenſtandes, welches die intellectuelle Verbindung (Syntheſis) genannt wird. So nun, wie der innere Sinn, wenn er afficirt wird, ſogleich die ſinnliche Form der Vorſtellungen hergiebt, ſo daſs das Bewuſstſeyn Empfindungen und Form zugleich verbindet, und ſo allemal eine empiriſche Anſchauung in der Zeit darſtellt, eben ſo liefert der Verſtand jedesmal zum Verbinden eine eigene Einheit, wodurch dieſe Verbindung möglich wird, und dieſe iſt die Categorie oder der reine Verſtandesbegriff (C. 153. f.)

11. Hieraus folgt nun auch der Lehrſatz: Das denkende Subject läſst ſich durch das bloſse Bewuſstſeyn nicht erkennen; d. h. durch den einfachen Gedanken: Ich, bekomme ich keine Erkenntniſs davon, was ich für ein Gegenſtand bin. Denn das Ich iſt ein bloſser Gedanke, der eine Verbindung möglich macht. Ich kann bloſs wiſſen, daſs ich jetzt dieſen Gedanken habe, dadurch erkenne ich

aber nicht einen Gegenftand, fondern meinen fubjectiven oder innern Zuftand. Ich beftimme alfo dadurch blofs, wie Ich jetzt da bin, nehmlich fo, dafs ich mir den Gedanken Ich denke. Aber das Ich wird dadurch kein Gegenftand, den ich erkenne, denn dazu gehört noch ein Sinn, in dem der Stoff zur Erfcheinung des Gegenftandes gegeben würde, fo dafs ich fagen könnte, hier ift das Ich, das ich erkenne. So ift der Donner, den ich höre, kein blofser Gedanke, wie das Ich, denn er ift im äufsern Sinne, und durch Afficirung meines Gehörs und das Bewufstfeyn deffelben kann ich fagen, es donnert. Aber ich kann nicht fagen, hier ift mein Ich, fondern nur, ich knüpfe diefen Gedanken an den alle meine übrigen Gedanken begleitenden Gedanken: Ich (C. 157. f.). S. Dafeyn, Ich und Selbftbewufstfeyn.

Kant. Critik der rein. Vernunft. Elementarl. II. Th. I Abth. I. Buch. II. Hauptft. II. Abfchn. §. 16. 131 —§. 17. 136. ff. —§. 8. 139. ff. — §. 20. 143. — §. 121. 144. §. 24.*** 152. ff — §. 25. 157. f. — §. 26. 160. 164.

Beziehung,

σχεσις, *refpectus*, *rapport*.

1. Die logifche Beziehung (*refpectus logicus*). Wenn zwei Begriffe im Verhältniffe gegen einander ftehen, fo kann das eine Glied des Verhältniffes als dasjenige betrachtet werden, wovon das andere abgeleitet wird. Dasjenige Glied, wovon das andere abgeleitet wird, heifst die Quelle des Verhältniffes (*terminus relationis*), und dasjenige, was von der Quelle abgeleitet wird, das Abgeleitete (*fubjectum relationis*). Die Vorftellung nun, dafs ein Begriff die Quelle des andern ift, heifst die Beziehung; das Seyn, oder die Pofition der Beziehung, ift nichts als der Verbindungsbegriff (ift, oder ift nicht) in einem Urtheile. Die Beziehung giebt alfo blofs ein Urtheil (S. II. 162.) Wenn ich fage, Gott ift allmächtig, fo wird gedacht, dafs in Gott die Allmacht ift, und diefe Vorftellung heifst eine Beziehung zwifchen Gott und der Allmacht. Gott ift

hier der Grund der Vorstellung, daſs er allmächtig iſt. Es wird alſo hier weiter nichts geſetzt, als daſs die Allmacht ein Merkmal Gottes iſt, wodurch bloſs ein Urtheil entſpringt. Ob Gott ſei, das iſt, abſolute geſetzt ſei, oder exiſtire, das iſt in dieſer logiſchen Beziehung gar nicht enthalten. Daher auch dieſes logiſche Seyn ganz richtig ſelbſt bei denen Beziehungen gebraucht wird, die Undinge gegen einander haben, z. B. der Gott des Spinoza iſt unaufhörlichen Veränderungen unterworfen. Die Beziehungen aller Prädicate zu ihren Subjecten bezeichnen niemals etwas exiſtirendes, das Subject müſste denn ſchon als exiſtirend vorausgeſetzt werden. Der Satz: Gott iſt allmächtig, muſs z. B. ein wahrer Satz auch in dem Urtheil desjenigen bleiben, der das Daſeyn Gottes nicht erkennt, wenn er nur wohl verſtehet, was der Begriff Gottes ſagen will. Das Uebrige vom Verhältniſſe ſ. im Artikel Analogie.

2. Die metaphyſiſche Beziehung. Wenn zwei Gegenſtände, oder eine Vorſtellung und der Gegenſtand, den ſie vorſtellt, im metaphyſiſchen Verhältniſſe gegen einander ſtehen, und ſo das eine der Grund des andern, oder doch von etwas in dem andern iſt, ſo heiſst die Vorſtellung von dieſem Verhältniſſe die metaphyſiſche Beziehung (*reſpectus metaphyſicus*).

Die Beziehung iſt *a priori*, wenn ſie *a priori* erkannt wird, empiriſch, wenn ſie von einer Erfahrung abgeleitet wird, und transſcendental, wenn ſie Erkenntniſſe *a priori* möglich macht. Wenn z. B. der Gegenſtand die Vorſtellung möglich macht, d. h. erſt ein Gegenſtand mir vorkommen muſs, ehe ich mir ihn vorſtellen kann, ſo iſt der Gegenſtand die Quelle der Vorſtellung, und die Vorſtellung dieſes Verhältniſſes eine empiriſche Beziehung. Wenn hingegen eine Vorſtellung den Gegenſtand allein möglich macht, d. h. der Gegenſtand nicht als ſolcher vorhanden ſeyn würde, wenn ich nicht gewiſſe Vorſtellungen hätte, ſo iſt die Vorſtellung die nothwendige Quelle des Gegenſtandes, und die Vorſtellung dieſes Verhältniſſes eine Beziehung *a priori*. Iſt der Gegenſtand ſelbſt etwas *a priori*, z. B.

der reine Raum, so ist die Beziehung transscendental, weil sie erklärt, wie ein Gegenstand *a priori* möglich sei. Empirische Anschauungen beziehen sich auf Erscheinungen, reine Anschauungen hingegen auf reine Formen der Sinnlichkeit, heisst also: Erscheinungen und Formen der Sinnlichkeit sind die Quellen jener Anschauungen (C. 125.)

Beziehung auf einen Gegenstand haben (nach Schmid, im Wörterbuch, Art. Beziehung auf einen Gegenstand)

I. für die theoretische Vernunft.

a. Anschauungen. Kant sagt nehmlich (C. 33): „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntniss auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige (Art), wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung." Er will damit sagen, es giebt mehrere Arten und Mittel, wie eine Erkenntniss vom Gegenstande, als seiner Quelle, abgeleitet werden kann, oder wie ich mir vorstellen kann, dass der Gegenstand die Quelle einer Erkenntniss sei. Ich kann z. B. über einen Gegenstand nachdenken, um mir einen deutlichen und vollständigen Begriff von ihm zu machen, und da entstehet denn eine mittelbare Erkenntniss des Gegenstandes in mir; aber ich kann auch nur bloss meine Aufmerksamkeit unmittelbar auf den Gegenstand richten, und ihn als in meinen Sinnen vorhanden wahrnehmen, so entstehet aus dem Gegenstande eine unmittelbare Vorstellung desselben, die wir weder mit den Sinnen, noch mit dem Verstande weiter vom Gegenstande unterscheiden können*). Und diese Vorstellung nennen wir nun in Beziehung auf unser Subject, d. h. wenn wir unser

*) Nehmlich nicht bloss logisch, sondern reell. Denn logisch könnte ich mir z. B. das Hirngespinst machen, es gebe noch ein Ding an sich, das gerade so sei, wie die Anschauung, und das sei der wahre Gegenstand.

Subject als die Quelle deſſelben anſehen, eine Anſchauung; in Beziehung aber darauf, daſs wir doch nicht Urheber des Stoffs ſind, den wir in der Anſchauung empfinden, d. i. daſs ein unbekannter Stoff die Quelle von dem, was wir ſinnlich wahrnehmen, iſt, den Gegenſtand. Anſchauungen beziehen ſich unmittelbar auf den Gegenſtand, heiſst alſo, wenn der Verſtand diejenige nothwendige Einheit denkt, welche wir Gegenſtand nennen, und dieſe Einheit hat einen ſolchen Inhalt, daſs unſre Sinne davon afficirt werden, ſo wird dieſe Einheit nicht bloſs gedacht, ſondern auch ſinnlich vorgeſtellt oder angeſchauet, und der Gegenſtand iſt durch die Afficirung des Gemüths die Quelle der Möglichkeit einer ſinnlichen Vorſtellung im Gemüth, welche Anſchauung heiſst. Es iſt dann eine unerklärbare Wechſelwirkung zwiſchen dem Verſtande und der Sinnlichkeit, indem die Sinnlichkeit durch den Stoff der vom Verſtande gedachten Einheit afficirt, und dieſe Einheit wieder durch die Afficirung des Gemüths nothwendig wird, oder der Verſtand gleichſam zu der Vorſtellung der Einheit, die wir Gegenſtand nennen, genöthigt wird.

Diejenige Anſchauung, welche ſich auf den Gegenſtand durch Empfindung bezieht, heiſst empiriſch (C. 34.). Empfindung iſt nehmlich die Wirkung der Afficirung des Gemüths durch den Gegenſtand, und alſo dasjenige, was da macht, daſs wir den Gegenſtand als den Grund der Anſchauung anſehen können. Denke ich aber alles, was zur Empfindung gehört, aus der Anſchauung weg, ſo gehet darum doch noch nicht die ganze Anſchauung verloren, ſondern es bleibt noch eine Anſchauung des Raums oder der Zeit übrig, in welcher ich etwas empfand, und dieſer Raum oder dieſe Zeit, die nun von aller Empfindung leer iſt, und die ich mir nur noch mit meiner Einbildungskraft vorſtellen, aber doch mit aller Anſtrengung derſelben nicht, mit dem Gegenſtande ſelbſt, wegdenken kann, heiſst die reine Anſchauung (ſ. Anſchauung 8.).

b. Begriffe. Kant ſagt (C. 33.): Alles Denken muſs ſich, es ſei geradezu (*directe*), oder im Umſchweife (*indirecte*), vermittelſt gewiſſer Merkmale, zuletzt auf

Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann (s. Anschauung, 7.). Alles Denken bezieht sich (mittelbar oder unmittelbar) auf Anschauung, und durch sie (mittelbar) auf den Gegenstand, heisst: der Grund unsers Denkens ist die Anschauung, denn sie liefert uns den Stoff zum Denken, und macht es möglich, nicht nur die Wirklichkeit eines Gegenstandes, sondern auch die Beschaffenheit desselben, durch gewisse Merkmale, welche die Begriffe von dem in der Anschauung befindlichen Stoffe sind, zu erkennen.

II. für die practische Vernunft.

a. Practische Gesetze. Kant sagt (P. 38): Also beziehen sich practische Gesetze allein auf den Willen, unangesehen dessen, was durch die Causalität desselben ausgerichtet wird, und man kann von der letztern (als zur Sinnenwelt gehörig) abstrahiren, um sie rein zu haben. Practische Gesetze beziehen sich auf den Willen, heisst, sie haben den Grund ihrer Möglichkeit in dem Willen. Wäre nehmlich kein Wille vorhanden, so wäre es gar nicht einmal möglich, uns practische Gesetze vorzustellen. Practische Gesetze sind nehmlich solche, die für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gültig erkannt werden. Der Gegenstand also, der da macht, dass ich sagen kann, es sind practische Grundsätze, in mir ist nicht die Handlung, die ich verrichte, sondern dass ich den Willen habe, nach diesen practischen Grundsätzen zu handeln, unangesehen dessen, was daraus für Folgen entstehen, oder was ich damit ausrichte.

b. Postulate. Kant sagt (P. 238.): Die Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in nothwendig practischer Rücksicht, erweitern also zwar das speculative Erkenntniss nicht, geben aber den Ideen der speculativen Vernunft im Allgemeinen (vermittelst ihrer Beziehung aufs Practische) objective Realität, und berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten, sie sich sonst nicht anmassen konnte. Postulate haben Beziehung aufs Practische, heisst, sie haben den Grund ihrer Möglichkeit im Practischen. Wüssten wir nehmlich von keinem Sit-

tengesetze, welches unbedingt geböte, ohne alle Rücksicht auf das, was dadurch bewirkt wird, so wären auch die Postulate nicht möglich. Postulate sind nehmlich Sätze, die von demjenigen, der das Sittengesetz blofs um desselben willen erfüllt, nothwendig als wahr vorausgesetzt werden müssen, und die alle die Existenz der Gegenstände gewisser Vernunftbegriffe aussagen, welche die Vernunft, wenn sie auf Erkenntnifs ausgehet, nur als Regeln des Forschens vorschreibt, welche sie aber, wenn es das Handeln betrifft, als wirklich vorhanden nothwendig voraussetzen mufs. Ein solches Postulat ist der Satz: es ist ein Gott. Dieser Satz bezieht sich auf das nothwendige Streben nach dem höchsten Gut. Die Vernunft fordert, ich soll das Sittengesetz auf das vollkommenste erfüllen, und zwar auch nach meiner Glückseligkeit trachten, doch sie der Erfüllung des Sittengesetzes nachsetzen, und unter der Bedingung erwarten und darnach streben, dafs ich sittlich gut bin. Dann mufs meine und der sinnlichen Welt Beschaffenheit und Regierung darnach eingerichtet seyn, folglich von einem verständigen Urheber abhängen. Wer also wirklich nach dem höchsten Gut strebt, beweiset schon durch diese Gesinnung, die er hat, dafs er an Gott glaubt, weil dieses nicht anders möglich ist. Folglich giebt das Postulat, es ist ein Gott, weil es ein aus dem practischen Gesetze nothwendig Abgeleitetes (*subjectum relationis necessarium*) ist, der Idee Gott, die auch die speculative Vernunft, als Regel zum Behuf ihrer teleologischen Nachforschungen, hat, objective Realität. Denn die Wahrheit des Daseyns Gottes beruhet nicht blofs auf einem subjectiven moralischen Interesse, sondern auf einem Gesetze, das zwar subjectiv aus der Vernunft entspringt, aber wegen seiner Nothwendigkeit und Allgemeinheit objectiv oder für jedes vernünftige Wesen gültig ist. Daher nun auch dasjenige, was dieses Gesetz als nothwendig voraussetzt, im Felde des Practischen, des sittlichen Handelns und Hoffens, eben so gültig seyn mufs, als Raum und Zeit im Felde der Erfahrungen und des Erkennens, s. Gegenstand.

Die Scholaſtiker nennen das Verhältniſs (*relatio*) zuweilen auch die Beziehung (*reſpectus*). Es iſt zwiſchen beiden Begriffen der Unterſchied, daſs das Verhältniſs die Beſtimmung einer Vorſtellung durch die andre iſt, die Beziehung hingegen die Vorſtellung davon, daſs eine Vorſtellung die Quelle der andern iſt. Das Verhältniſs iſt alſo das Object, die Beziehung der Akt des Gemüths, wodurch ich mir zwei Dinge im Verhältniſſe vorſtelle, und dadurch das eine von dem andern ableite, z. B. die Vaterſchaft (*paternitas*) iſt ein Verhältniſsbegriff, nehmlich der vom Verhältniſſe des Vaters zum Sohne, oder des Sohns zum Vater. Wenn ich aber ſage, der Begriff Vater bezieht ſich auf den Begriff Sohn, ſo heiſst das, ich ſtelle mir den Begriff Sohn als die Quelle (*terminus relationis*) des Begriffs Vater vor; denn wäre kein Sohn, ſo könnte auch kein Vater (nehmlich eines Sohnes) ſeyn. Und umgekehrt iſt Sohnſchaft ein Verhältniſsbegriff, nehmlich der des Verhältniſſes des Sohnes zum Vater. Der Begriff Sohn bezieht ſich aber auf den Begriff Vater, weil der Begriff Vater die Quelle des Begriffs Sohn iſt. Wäre kein Vater, ſo wäre auch kein Sohn. Hier iſt alſo eine wechſelſeitige Beziehung, und die Glieder des Verhältniſſes, die in einer ſolchen Beziehung ſtehen, heiſsen Correlata.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. S. 33. 34. — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. I. Abſchn. § 14. S. 125.

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. §. I. Anmerk. S. 38. — II. B. II. Hauptſt. VI. S. 238.

Bild,

εἴδωλον, τυπος, *imago*, *ſpecies viſibilis*, *figura*, *ſimulacrum*, *effigies*, *imago*, *image*, iſt in der kritiſchen Philoſophie eine ſinnliche Anſchauung zu einem Begriffe, welche die empiriſche Einbildungskraft aus Wahrnehmungen hervorbringt. (E. 38.).

1. So, wenn ich fünf Puncte hintereinander ſetze, ... , ſo iſt dieſes ein Bild von dem Begriff, den ich mir von der Zahl fünf denken muſs. Soll ich

mir aber eine grofse Zahl; z. B. taufend, oder eine Zahl überhaupt, nicht durch den Begriff davon denken, fondern finnlich vorftellen, fo kann das nicht durch ein Bild gefchehen; denn taufend würde ich mir zwar durch taufend Puncte abbilden können, aber ich würde diefe Menge von Puncten nicht überfehen und fie mit meinem Begriff von taufend nicht vergleichen können. Von einer Zahl überhaupt aber können wir uns gar kein Bild machen, denn jedes Bild würde nur eine beftimmte einzelne Zahl, aber nicht jede mögliche Zahl, d. i. die Zahl überhaupt abbilden. Dennoch, wenn wir uns taufend, oder eine Zahl überhaupt denken, fo bemühet fich die Einbildungskraft, fich diefes in einem Bilde vorzuftellen. Die Vorftellung von diefem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff fein Bild zu verfchaffen, nennt Kant das Schema zu einem Begriff.

2. Schema und Bild find alfo fehr von einander verfchieden. Wenn ich mir den Begriff Triangel denke, fo ftellt fich meine Einbildungskraft denfelben durch ein Schema dar, denn fie kömmt niemals damit zu Stande, fo fehr fie fich auch darum bemühet, ein Bild davon zu machen. Denn ein Triangel überhaupt hat weder beftimmte Seiten noch Winkel. Wenn ich Jemandem zu einer anfchaulichen Erkenntnifs eines Triangels verhelfen will, fo zeichne ich ihm zwar einen Triangel vor, und das ift ein Bild. Allein diefes Bild bildet auch nicht einen Triangel überhaupt ab, fondern einen gewiffen Triangel, nehmlich entweder einen fpitz- oder recht- oder ftumpfwinklichten, von beftimmten Seiten und Winkeln. Wenn ich daher fage: fiehe, das ift ein Triangel, fo mufs ich ftets hinzufetzen, du mufst nehmlich jetzt nicht darauf fehen, dafs diefe Seiten fo lang, diefe Winkel fo grofs find, und beide ein gewiffes Verhältnifs zu einander haben. Die Seiten und Winkel können auch gröfser oder kleiner feyn, und ein anderes Verhältnifs zu einander haben; allein ich könnte dir, wenn ich diefe Beftimmungen auch in der Zeichnung weglaffen follte, keinen Trian-

gel abbilden, und deine Einbildungskraft allein mufs dir von ihm ein richtiges Schema (C. 179 f.) geben, f. Schema.

3. Das Bild ift ein Product des empirifchen Vermögens der productiven Einbildungskraft. Will ich mir nehmlich von einem gewiffen Begriffe, z. B. zu dem der Zahl fünf, ein Bild machen, fo mufs ich dazu ein inneres Vermögen haben, durch welches ich diefes Bild erzeugen, oder mir den Begriff finnlich darftellen kann. Die Wirkung eines folchen Vermögens nennen wir das Product oder Erzeugnifs deffelben. Das Vermögen aber, welches ein folches Bild in uns erzeuget, ift die Einbildungskraft. Die Einbildungskraft ift nehmlich das Vermögen, Anfchauungen hervorzubringen, welche entweder folche Anfchauungen feyn können, die man von einem Gegenftande fchon einmal erhalten hat, und deren Gegenftand uns nicht wirklich gegenwärtig ift, dann heifst fie die reproductive (aus dem Gedächtniffe wieder erzeugende) Einbildungskraft; oder es find folche Anfchauungen, deren Gegenftand uns wirklich gegenwärtig ift, oder die doch blofs nach dem Begriff, und nicht nach der Erinnerung erzeugt werden, dann ift es die productive (erzeugende) Einbildungskraft. Endlich kann auch die Einbildungskraft rein *a priori* feyn, wenn fie z. B. Schemate erzeugt, das ift etwas, was in keiner Erfahrung zu finden ift; oder empirifch, wenn fie z. B. Bilder hervorbringt, die man in der Erfahrung wahrnehmen kann, wie obige fünf Puncte (C. 181).

4. Das reine Bild aller Gröfsen (*quantorum*) vor dem äufsern Sinne ift der Raum; aller Gegenftände der Sinne aber überhaupt, die Zeit, f. Raum und Zeit. Wenn ich mir nehmlich eine Gröfse finnlich darftellen will, die ich äufserlich anfchauen kann, fo ftelle ich mir den Raum vor, den fie einnehmen würde. Kant nennt diefen Raum das reine Bild, weil es, fo wie auch die Zeit, ein Bild eigner Art ift, nehmlich ein folches, das zwar als Bild empirifch dargeftellt werden kann, indem jeder äufsere Gegenftand im Raume

iſt, aber doch das eigene hat, daſs es durch die reine Einbildungskraft *a priori* erzeugt werden kann und muſs, indem jeder Raum in der Erfahrung nicht rein, ſondern gefüllt iſt, und alſo nicht bloſs die Gröſse abbildet. Eben ſo iſt nun die Zeit das reine Bild aller Gröſsen vor dem innern Sinne, das heiſst, der Gröſsen aller Gegenſtände der Sinne überhaupt; denn wenn ich mir die Gröſse eines ſinnlichen Gegenſtandes ſinnlich darſtellen will, ſo kann ich das dadurch, daſs ich mir die Zeit vorſtelle, in der ich die Theile dieſes Gegenſtandes, mit einem beſtimmten Grad der Geſchwindigkeit, überlaufen kann.

Bildhauerkunſt,

ſtatuaria, *ſtatuaire*. Die Kunſt, welche Begriffe von Dingen, ſo wie ſie in der Natur exiſtiren könnten, körperlich darſtellt (M. II. 714. a).

1. Dieſe Kunſt macht nebſt der Baukunſt die Plaſtik aus. Die Plaſtik (*ars plaſtica*) iſt diejenige bildende Kunſt, welche Sinnenwahrheit vorſtellt. Die Bildhauerkunſt führt aber mit Recht den Namen einer Kunſt, denn ſie hat alle Kennzeichen derſelben.

a) iſt das, was ſie hervorbringt, ein Werk, das durch eine Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt, und nicht durch die Natur, hervorgebracht wird;

b) gehört zur Hervorbringung eines ſolchen Werks Geſchicklichkeit; es iſt nicht genug, daſs man weiſs, wie es gemacht wird, man muſs es auch machen können;

c) iſt ſie kein Handwerk, denn ſie iſt eine Beſchäftigung, die nur gelingen kann, wenn ſie dem, der ſich mit derſelben beſchäftigt für ſich ſelbſt (ohne alle Rückſicht auf einen Lohn) angenehm iſt, ſ. Kunſt.

2. Dieſe Kunſt ſtellt nun Begriffe von Dingen körperlich dar, ſie macht z. B. Bildſäulen von Menſchen, Göttern, Thieren, Laubwerk u. d. gl. aber nicht wie die Malerkunſt auf

einer Fläche, ſondern ſo, daſs das hervorgebrachte Bild wirklich einen Raum erfüllt.

3. Sie ſtellt endlich die Begriffe von Dingen ſo körperlich dar, wie ſie in der Natur exiſtiren könnten. Die Bildhauerkunſt ſtellt nehmlich, als ſchöne Kunſt, die Begriffe der Dinge immer ſchön dar, ſelbſt dann, wenn ſie in der Natur häſslich ſind, ſ. ſchöne Kunſt. Obgleich ihre Producte den Producten der Natur ſo nahe kommen, daſs an denſelben Kunſt und Natur beinahe verwechſelt werden, ſo idealiſirt ſie dennoch, oder verſchönert die Gegenſtände der Natur, die ſie abbildet, auf irgend eine Weiſe nach einem Ideal, das die Kunſt dem Naturgegenſtaude, den ſie abbildet, zum Grunde legt. Auch hat ſie die unmittelbare Vorſtellung häſslicher Gegenſtände von ihren Bildungen ausgeſchloſſen, und ſie dafür durch Allegorien mit gefälligen Attributen abgebildet. So ſtellt ſie den Tod unter dem Bilde eines ſchönen Genius mit geſenkter und erloſchener Fackel dar. So bildet ſie den Kriegsmuth unter dem Bilde des römiſchen Kriegsgottes Mars in voller Rüſtung ab. Dies iſt alſo eine indirecte Abbildung der Begriffe von Dingen, die erſt noch einer Auslegung der Vernunft bedarf (U. 189).

4. Die Bildhauerkunſt nimmt bei ihren Werken immer Rückſicht auf äſthetiſche Zweckmäſsigkeit, d. h. darauf, daſs ſie das Gefühl des Wohlgefallens in demjenigen wirken, der ſie anſchauet. Ihre Hauptabſicht iſt der bloſse Ausdruck äſthetiſcher Ideen, das heiſst, Ideale der Einbildungskraft körperlich darzuſtellen. Ihr Product iſt ein Bildwerk, das lediglich zum Anſchauen gemacht iſt und für ſich ſelbſt gefallen ſoll; als körperliche Darſtellung bloſse Nachahmung der Natur iſt, doch mit Rückſicht auf äſthetiſche Ideen, wobei denn die Sinnenwahrheit nicht ſo weit gehen darf, daſs es aufhöre, als Kunſt und Product der Willkühr zu erſcheinen (U. 207).

Bildungstrieb,

niſus formatiuus, *instinct formatrice*. Das Vermögen der Materie in einem organiſirten Körper, ihre beſtimmte Geſtalt anfangs anzunehmen, dann lebenslang zu

erhalten, und wenn ſie ja etwa verſtümmelt worden, wo möglich wieder herzuſtellen.

Joh. Fr. Blumenbach, Profeſſ. zu Göttingen und Königl. Groſsbrittan. Hofrath, hat, in ſeiner Schrift über den Bildungstrieb, über dieſen Trieb am meiſten geleiſtet, ſ. Epigeneſis. Seine Schrift kam zuerſt heraus Göttingen 1781, 8. Die neue ſchon 1789 herausgekommene, umgearbeitete Auflage erſchien wieder vermehrt 1791, 8. (Meuſels gelehrtes Teutſchland, Artikel: Blumenbach). Nach der Vorrede des Werks ſelbſt erſchien der erſte Aufſatz des Verfaſſ. über den Bildungstrieb im Göttingſchen Magazin. Das ganze Werk zerfällt in drei Abſchnitte, deren Inhalt, und damit zugleich eine deutliche Vorſtellung der Lehre vom Bildungstriebe, ich hier vorlegen will.

I. Abſchnitt. Von den verſchiedenen Wegen, die man eingeſchlagen hat, zu einigem Aufſchluſſe über das Zeugungsgeſchäfte zu gelangen. Ueber die Erklärung deſſen, was im Innern eines Geſchöpfs vorgehet, das, von einem zweiten befruchtet, einem dritten das Leben geben ſoll, haben die Urenkel des erſten Menſchenpaares nach ſo langen Jahrtauſenden noch wenig befriedigendes Licht verbreiten können.

Drelincourt hat 262 grundloſe Hypotheſen über das Zeugungsgeſchäfte aus den Schriften ſeiner Vorgänger zuſammengeſtellt, ſie und alle nachherigen laſſen ſich auf die Epigeneſe und Evolution zurückführen. Die Epigeneſe lehrt, daſs der Zeugungsſtoff der Eltern zum neuen Geſchöpfe allmählig ausgebildet werde; die Evolution, daſs die gleich bei der Schöpfung erſchaffenen Keime ſich durch die Zeugung bloſs entwickeln.

Die Evolution iſt nun wieder entweder Panſpermie, d. i. die Theorie des Hippocrates, daſs die Keime auf und in der ganzen Erde verbreitet wären, und ſich nicht eher entwickelten, bis ſie die Zeugungstheile eines ſchon entwickelten Bildes ihrer Art anträfen, und darin Wurzel ſchlagen könnten; oder die Einſchach-

telung, d. i. die Theorie, daſs die Keime gleich bei der erſten Schöpfung in einander geſchachtelt in die erſten Stammeltern, entweder in den Vater oder in die Mutter, gelegt worden.

Einige Erfahrungen leiteten den Hofr. Blumenbach auf den Bildungstrieb, den er zu den Lebenskräften rechnet. Das Wort Bildungstrieb bezeichnet übrigens hier eine Kraft, deren Urſache eben ſo verborgen, als ihre Wirkung bekannt iſt. Condorcet ſagt in ſeiner Lobrede auf Haller: als man die Wahrheit der Sache nicht länger mit Ehren läugnen konnte, ſo endigte man damit, daſs man ſagte, es ſei ja was altes längſt bekanntes. Es müſste alſo nicht gut ſeyn, wenn ſich nicht auch zur Noth der ganze *niſus formatiuus* aus allen den Werken über die Zeugung, die ſeit 2000 Jahren geſchrieben, und nun zuſammen zu keiner kleinen Bibliothek angeſchwollen ſind, ſollte herausdeuten laſſen. Zumal da die *vis plaſtica* der Alten (beſonders der peripatetiſchen Schule), bei der Aehnlichkeit des Namens mit *niſus formatiuus*, zu einem ſolchen *qui pro quo* verleiten könnte. Ein ſehr ſcharfſinniger Phyſiologe, der Prof. Wolf in Petersburg, hat eine andere Kraft fürs Wachsthum der Thiere und Pflanzen angenommen, die er *vis eſſentialis* nennt, und die ebenfalls auf den erſten Blick mit dem *niſus formatiuus* vermengt werden könnte. Seine *vis eſſentialis* iſt aber bloſs das Requiſit zum Bildungstrieb, nehmlich die Kraft, wodurch die Nahrungsſäfte in die Pflanze gebracht werden. Blumenbach widerlegt nun Hallers Haupteinſchachtelungstheorie von der Präformation der Keime in dem wirklichen Eie.

II. Abſchnitt. Prüfung der Hauptgründe für die vorgegebene Praeexiſtenz des präformirten Keims im weiblichen Eie, und Gegengründe zu ihrer Widerlegung. Haller und Bonnet behaupteten entſcheidend die Präexiſtenz des präformirten Keims im weiblichen Eie, ihr Grund war der falſche Schluſs, daſs wenn Häute und Gefäſse mit einander continuiren, ſie auch von je zuſammen coexiſtirt haben müſsten. Eine ſolche Continuation

wollte aber Haller zwifchen der Haut des Dotters im bebrüteten Eie mit den Häuten des daran hängenden Küchelchens wahrgenommen haben. Allein unzählige Beifpiele in der Natur lehren das Gegentheil jenes Schluffes, und die Blutgefäfse des Küchelchens können ja auch in die Adern jener Haut eingepfropft worden feyn. Swammerdam und Spallanzani halten eben fo den fchwarzen Punct im Frofchlaich für das in allen feinen Theilchen vollkommen ausgebildete Fröfchchen. Was würde man aber wohl von einem Chemiker urtheilen, dem es beliebte, ein Klümpchen Silberamalgama deswegen einen Dianenbaum zu nennen, weil doch, wenn nun verdünnte Silberauflöfung dazukäme, fich allerdings fo ein Baum daraus bilden würde; und zu behaupten, da ein folches Klümpchen aufser der Silberfolution eben fo ausfähe, als nachdem es fo eben unter diefelbe gebracht worden, fo müffe folglich auch in jenem der präformirte Dianenbaum exiftirt haben u. f. w. Man mufs fich fchämen, eine Behauptung noch lange widerlegen zu wollen, von deren abfolutem Ungrund fich jedes gefunde, präjudizlofe und im Beobachten nur nicht ganz ungeübte Auge alle Frühjahr überzeugen kann.

Die Verfechter der mütterlichen Keime haben fich aber fogar geradezu auf Fälle berufen, wo fogar Mädchen in aller ihrer jungfräulichen Unfchuld, durch die unzeitige Entwickelung eines folchen kleinen Keims, guter Hoffnung worden. In Sachfen foll fogar einmal eine Müllersfrau mit einem fchwangeren Mädchen niedergekommen feyn, die acht Tage nach der Geburt ebenfalls ein Töchterchen gebohren habe. Haller glaubt diefe und ähnliche Gefchichten, und fogar in Schmukkers vermifchten chirurgifchen Schriften findet man die Leichenöffnung eines Mädchens befchrieben, in der man ftatt der Gebärmutter ein Kinderköpfchen gefunden habe. Blumenbach fetzt diefen Beobachtungen folche Beobachtungen entgegen, wo fich auch Mannsperfonen oder andre männliche Thiere in gefegneten Leibesumftänden befunden haben follen, als die mütterlichen Keimen geradezu widerfprechende und eben fo ftarke Autoritäten. In der Gefchichte der Königl. Aka-

demie der Wiſſenſchaften zu Paris wird erzählt, daſs ein Abbé mitten in einem Verſuche über das Zeugungsgeſchäfte ſehr zur Unzeit ſei unterbrochen worden, und daſs man ihm nachher habe ein verhärtetes Kindchen aus den Zeugungstheilen ausſchneiden müſſen. In den *Philoſophical Tranſactions* wird erzählt, daſs ein männliches Windſpiel ein lebendiges junges Hündchen *per anum* von ſich gegeben haben ſoll, welches *Dr. Wallis* und *Edm. Halley* beſtätigen. Fr. *Ruyſch* erzählt, daſs ihr Jemand eine knochichte Schale, wie eine halbe Wallnuſs, verehrte, die dieſer nebſt vier vollkommenen Backzähnen und einem Knaul Haare vom Magen einer männlichen Leiche losgeſchnitten zu haben verſicherte. Doch ſolche Autoritäten beweiſen nichts. Das iſt nun das Hauptſächlichſte, was Blumenbach den berühmteſten Beweiſen, die von den Vertheidigern der präformirten mütterlichen Keime für die ſinnlichſt entſcheidenden ausgegeben werden, entgegen zu ſetzen hat.

Dieſen fügt nun der Verf. noch folgende, durch die Erfahrung bewieſene, Gegengründe bei. Es iſt eine in neuern Zeiten durchgehends beſtätigte Erfahrung, daſs ſich auch dem bewaffneten Auge nie ſogleich, ſondern immer erſt eine geraume, zum Theil beträchtlich lange, Zeit nach der Befruchtung, die erſte Spur des neuempfangenen Menſchen, oder Thiers, oder Gewächſes zeigt. Kein vorſichtiger und zuverläſſiger Beobachter wird vor der dritten Woche der Schwangerſchaft einen menſchlichen Embryo, oder im bebrüteten Hünerei in den erſten zwölf Stunden auch nur eine dunkle Spur des Küchelchens geſehen haben.

Wie will man ferner die unzähligen Fälle von Entſtehung und Ausbildung ganz zufälligerweiſe neu erzeugter, im natürlichen Baue gar nicht exiſtirender, organiſcher Theile mit der Einſchachtelungshypotheſe zuſammen reimen? Das Kind einer Frau iſt z. B. in einer der beiden Fallopiſchen Trompeten empfangen worden, und fällt bei zunehmendem Wachsthum in die Bauchhöle der Mutter. Sogleich ergieſst die Natur eine Menge plaſtiſcher Lymphe, die ſich zu deutlich organiſirten

Häuten und Blutgefäſsen bildet, die doch wohl ſchwerlich im vermeinten Keime ſchon präexiſtirt haben können. Ein Menſch bricht beide Röhren im Vorderarm, und hält ſich bei der Heilung nicht ruhig, ſo daſs die Natur den Bruch nicht wie ſonſt durch eine Beinſchwiele zuſammen leimen kann. Sie bildet daher gleichſam einen zweiten Ellenbogen, der für ſich allein, und ohne Hülfe der andern Hand, volle Beweglichkeit hat. Ein anderer verrenkt den Schenkelkopf aus dem Hüftknochen, und die Natur bildet ihm in ſelbigem eine neue Pfanne. Ein Kind kriegt im Mutterleibe einen Waſſerkopf, die Natur ſprengt daher einzelne kleine Knochenkernchen in die mächtig leeren Zwiſchenräume zwiſchen den ausgedehnten flachen Knochen der Hirnſchale, die zu Zwickelbeinchen werden, dieſe gefährlichen Lücken möglichſt ausfüllen, und die Hirnſchale ſchlieſsen helfen, aber wohl ſchwerlich im Keime präformirt geweſen ſeyn können. Können nun vollkommene beſondere Knochen, ganz neue ungewöhnliche Gelenke, neue organiſche Häute mit eben ſo neuen Blutgefäſsen da gebildet werden, wo an keinen dazu präformirten Keim zu denken iſt, wozu brauchts denn überhaupt der ganzen Einſchachtelungshypotheſe? Allein auch ſelbſt die Erſcheinungen bei Zeugung der Baſtarde widerſprechen allen Begriffen von Präexiſtens eines präformirten Keims ſchlechterdings. So hat Kölreuter die eine Gattung von Tobak (*nicotiana rustica*) vollkommen in eine andere (*nicotiana paniculata*) verwandelt und umgeſchaffen. Die Gönner der Evolution geſtehen auch daher dem männlichen Zeugungsſtoff eine bildende Kraft zu, neben der Kraft, den ſchlafenden mütterlichen Keim zu erwecken, allein dieſe Kraft kann in wenigen Generationen die ganze Form des mütterlichen Keims gleichſam vertilgen und in eine andere umſchaffen, wozu braucht denn alſo der Keim präformirt zu ſeyn?

III. Abſchnitt. Erfahrungen zum Erweis des Bildungstriebes und zu näherer Beſtimmung einiger Geſetze deſſelben. Es iſt keins der geringſten Argumente zum Erweis des Bildungstrie-

hes in den organiſirten Reichen, daſs auch im unorganiſchen die Spuren von bildenden Kräften ſo unverkennbar und ſo allgemein ſind; nehmlich von bildenden Kräften, bei weitem nicht vom Bildungstriebe (*niſus formatiuus*), in dem Sinne, den dieſes Wort in der gegenwärtigen Unterſuchung bezeichnet, denn der iſt eine Lebenskraft, und folglich als ſolche in der unbelebten Schöpfung nicht denkbar. So giebt es gewiſſe metalliſche Cryſtalliſationen, die in ihrer äuſsern Form eine auffallende Aehnlichkeit mit gewiſſen organiſchen Körpern haben, daſs ſie ein fügliches Bild geben, um die Vorſtellung von der Formation aus ungebildeten Stoffen überhaupt zu erleichtern. So z. B. das gediegene ſogenannte Farnkrautſilber zwiſchen dem eingebröckelten Quarz aus Peru und, um was gemeineres zu nennen, das unbeſchreiblich ſaubere moosförmige Stückmeſſing, ſo wie es ſich nach dem erſten Guſſe auf dem Bruche ausnimmt, u. d. m.

1. Für ein unbefangenes Auge giebt es kein ſinnlicheres Mittel, ſich das Daſeyn und die Wirkſamkeit des Bildungstriebes anſchaulich zu machen, als die präjudizloſe Beobachtung der Generation, oder Entſtehung und Fortpflanzung, ſolcher organiſirten Körper, die mit einer ganz anſehnlichen Gröſse ein ſchnelles, ſo zu ſagen zuſehends merkliches Wachsthum und eine zarte halbdurchſichtige Textur verbinden. Ein Beiſpiel der Art aus dem Gewächsreiche giebt die überaus einfache Fortpflanzungsweiſe der Brunnenconferve (*conferva fontinalis*, *Linn.*). Das ganze Gewächs beſteht aus einem einfachen Faden von hellgrüner Farbe, die oft zu vielen tauſenden dicht neben einander ſtehen. Die Spitzen der Fäden ſchwellen zu kleinen Knöpfchen an, die ſich zuletzt von den Fäden trennen, mit dem untern Ende im Schlamm einwurzeln, und binnen zweimal 24 Stunden, von der Entſtehung der erſten Spur dieſes Knöpfchens an gerechnet, ihre völlige Länge erreichen. Auch bei der ſtärkſten Vergröſserung und im hellеſten Lichte iſt in der ganzen Pflanze nichts weiter als ein feines bläsriges Gewebe (beinahe wie ein grüner Geſcht oder Schaum) zu erkennen, das durch

eine äuſserſt feine, kaum merkliche äuſsere Haut umſchloſſen wird. Nun iſt aber bei aller dieſer untrüglichen Deutlichkeit in allen grünen eiförmigen Knöpfchen, wenn ſie auch ſchon ſich in dem Schlamm angeſetzt haben, nicht eine Spur eines ſolchen als Keim eingewikkelten Fadens aufzufinden. Wenn die Armpolypen lebendige Junge austreiben wollen, ſo ſchwillt bloſs eine Stelle ihres aus einfachem Stoffe gebauten Körpers ein wenig an, und in dieſer durchſichtigen kleinen Geſchwulſt wird gleichſam unter unſern Augen zuerſt der cylindriſche Leib des jungen Polypen und dann auch ſeine Arme ausgebildet. Wer je die Fortpflanzung an ſo einfach gebauten Thieren und Pflanzen beobachtet, und ſich überdem von dem im vorigen Abſchnitt erwieſenen Ungrund der ſo deciſiv behaupteten Präexiſtenz des Küchelchens im Eidotter belehrt hat, der wird gewiſs das Zeugungsgeſchäfte der ſogenannten vollkommenen oder warmblütigen Thiere nicht von der Präexiſtenz eingeſchachtelter präformirter Keime, ſondern von einem Bildungstriebe, der das neue Geſchöpf aus dem ungeformten Zeugungsſtoff der alten ausbildet, ableiten. Alles, was bisher von Phänomenen des Zeugungsgeſchäfts ſelbſt, zum Erweis des Bildungstriebes, geſagt worden, erhält aber nun vollends ein neues groſses Gewicht, wenn man nun

2 auch die Phänomene der Reproduction damit vergleicht. Die Reproduction iſt nichts anders als eine partielle Wiederholung der Generation, und ein Licht über die eine von beiden verbreitet, muſs ſicher auch die andre zugleich mit aufhellen. Bei einem verſtümmelten Armpolypen ſieht man offenbar, wie die Natur eilt, dem verſtümmelten Geſchöpfe ſo bald als möglich ſeine beſtimmte Bildung wieder zu erſetzen, und das in der Kürze der Zeit, da unmöglich ſchon durch die Nahrungsmittel ſattſamer Stoff zu den neuen Gliedern wieder geſammlet ſeyn konnte. Die Verfechter der präformirten Keime haben zwar die Hypotheſe, daſs die in allen Theilen jedes Polypen zerſtreueten Keime ſo lange eingewickelt und im erſtarrenden Todesſchlaf auf Reſerve liegen ſollen, bis ſie

nach der Phantasie eines ihm zu Hülfe kommenden Beobachters durch den Schnitt einer Scheere zur Entwikkelung angereizt würden. Allein, wenn man zwei verstümmelte halbe Polypen verschiedener Art im Boden eines Spitzglases an einander bringt, so heilen sie bekanntlich zusammen, und stellen dann eine aus verschiedenen Thiergattungen zusammengesetzte Gruppe vor. Nun hätten sich aber in diesem Fall durch den doppelten Schnitt aus den beiden verstümmelten Polypen neue Keime entwickeln müssen, allein dieses erfolgte nicht, jede dieser beiden Hälften wurde nicht, auf die oben beschriebene Weise, zu einem besondern Thiere wieder ausgebildet. Ein aufgeschlitzter Polype rollt sich entweder wieder in seine vorige Gestalt zusammen, oder es bildet sich nach und nach in seinem Innern eine neue Bauchhöle. Es braucht also gar kein neuer Stoff erzeugt, sondern nur die zerstörte Bildung wieder hergestellt zu werden, wodurch die Lehre vom Bildungstriebe ein grosses Uebergewicht erhält. So hat der berühmte Morand einen Hasen beschrieben, dem die Natur den abgeschossenen Vorderfuss, wenn gleich nicht *quoad materiam*, doch wenigstens *taliter qualiter quoad formam* durch eine pfotenmäfsige Knochenmasse zu ersetzen gesucht hatte. Einige solche Phänomene können sogar die Wirkungsart dieser wichtigen Lebenskraft und gleichsam folgende Gesetze derselben näher bestimmen.

I. Die Stärke des Bildungstriebes steht mit dem zunehmenden Alter der organisirten Körper im umgekehrten Verhältnisse.

II. Wiederum ist dieser frühe Bildungstrieb doch bei den neuempfangenen Säugthieren noch ungleich stärker, als bei dem bebrüteten Küchelchen im Eie.

III. Aber auch bei Formation der einzelnen Theile des organisirten Körpers ist der Bildungstrieb bei manchen derselben von einer festern, bestimmtern Wirksamkeit, als bei andern.

IV. Unter die mancherlei Abweichungen des Bildungstriebes von feiner beftimmten Richtung gehört vorzüglich diejenige, wenn er bei Bildung der einen Art organifcher Körper die für eine andre Art beftimmte Richtung annimmt.

V. Eine andere eben fo merkwürdige Abweichung des Bildungstriebes ift, wenn bei Ausbildung der Sexualorgane die bei einem Gefchlecht mehr oder weniger von der Geftalt des andern annehmen.

VI. Wenn aber endlich der Bildungstrieb nicht blofs, wie in den vorigen Fällen, eine fremdartige, fondern eine völlig widernatürliche Richtung befolgt, fo entftehen eigentlich fogenannte Mifsgeburten (U. 278. f. M. II. 910).

Kant. Critik der Urtheilskraft. II. Th. §. 81. S. 278. f.

Blumenbach über den Bildungstrieb; aus ihm ift vorftehender Artikel ein vollftändiger Auszug.

Billigkeit,

ἐπιείκεια,*) *aequitas*, *équité*. Das Recht, bei dem die für den Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen diefer beftimmen kann, wie viel oder auf welche Art dem Rechtsanfpruche genug gethan werden kann.

1. Kant giebt folgende Beifpiele.

a. Gefetzt, es fei Jemand mit Andern eine Mafkopei eingegangen, d. i. er habe mit ihnen einen Vertrag gemacht, dafs fie eine gewiffe Summe zufammenlegen, damit gemeinfchaftlich handeln, und den Vortheil unter fich in gleiche Theile theilen wollten. Sie hätten auch diefen Vertrag vollzogen, aber jener habe

*) Von εἴκειν nachgeben.

bei dem Handel mehr gethan, als die übrigen Mitglieder der Gefellfchaft, und auch durch Unglücksfälle von feinem übrigen Vermögen viel dabei zugefetzt. Er habe alfo ein Recht zu fordern, dafs die Gefellfchaft ihm feine Mühe und feinen Schaden vergüte. Allein der Richter, der über diefe Forderungen fprechen folle, könne nichts darüber beftimmen, wie viele oder welche Vergütung jener erhalten müffe, weil nichts weiter ausgemacht fei, als dafs ein Jeder gleich viel Capital herfchiefsen, gleich viel Mühe anwenden, und gleichen Vortheil geniefsen folle. Dafs einer mehr Mühe angewendet, und zufällig zugefetzt habe, darüber fei im Contract nichts beftimmt, weil es keine Bedingung deffelben fei. Die Forderung fufse alfo zwar auf einem Rechte, aber der Richter könne die Gefellfchaft nicht zwingen, der Forderung zu genügen, und ein folches Recht heifse Billigkeit.

b. Gefetzt, ein Hausdiener habe fich bei einem Herrn für einen gewiffen Lohn vermiethet. In dem Dienftjahre aber werde, wider Vermuthen, fchlechteres Geld eingeführt, was zwar gleichen Namenwerth, aber nicht denfelben reellen Werth hat, als dasjenige hatte, welches galt, da der Miethscontract gefchloffen wurde; fo dafs der Bediente nun weit weniger für den Lohn anfchaffen kann, wenn er ihm in dem fchlechtern Gelde gegeben wird, als er für das vorher geltende gute Geld hätte anfchaffen können. Er hat alfo ein Recht zu fordern, dafs der Herr ihm feinen Schaden vergüte, oder ihn fchadlos halte. Allein der Richter, der über diefe Forderung fprechen folle, könne nichts darüber beftimmen, wie viele oder welche Vergütung, oder ob er überhaupt Vergütung verlangen könne, weil nichts weiter ausgemacht fei, als die Summe des Lohns im geltenden Gelde. Dafs das gute Geld verrufen, und fchlechteres eingeführt worden fei, das fei ein nicht vorhergefehener Zufall, unter dem ein Jeder, und der Herr felbft leide. Die Forderung fufse alfo zwar auf einem Rechte, aber der Richter könne keinen Ausfpruch darüber thun, weil die Bedingungen hierüber

nicht bestimmt sind; ein solches Recht aber heisse **Billigkeit**, welches nicht wie das strenge Recht laut den Ausspruch thut, sondern eine stumme Gottheit sei, die der Richter nicht hören könne.

2. Ich habe (Gr. 86) behauptet: **billig** sei, wer die Ausübung seiner Rechte seinen Pflichten unterwirft. Nun kann dieses aber geschehen entweder **ethisch**, d. h. so dass es sich Jemand zur Maxime macht, nie wider die Forderungen der Gütigkeit und des Wohlwollens, oder seine unvollkommene Pflichten, seine Rechte auszuüben, um stets moralisch gut zu seyn, oder, es kann geschehen **juridisch**, d. h. er kann, ohne alle Rücksicht auf ethische **Gesinnung**, blofs so handeln, als wären die Pflichten des Wohlwollens, wenn sie die Ausübung der Rechte betreffen, auch äufserlich geboten, durch ein bürgerliches Gesetz. Zu dem letztern fordert nun derjenige auf, der die Billigkeit zum Grunde seiner Forderung aufruft; hingegen ist, wie Kant ganz richtig bemerkt, die Billigkeit keinesweges ein Grund zur Aufforderung blofs an die **ethische** Pflicht, an die Gütigkeit und das Wohlwollen Anderer. Man kann daher auch sagen: **Billigkeit** ist diejenige Beschaffenheit einer Forderung (oder auch der Handlung, die der Forderung genüget), die sich auf eine unvollkommene Rechtspflicht eines Andern (oder dessen, der gegen den Fordernden handelt) gründet.

B ist z. B. dem A eine Summe Geldes schuldig, er ist aber verarmt, und kann nichts bezahlen. A hat folglich das Recht, B ins Gefängnifs setzen zu lassen, wodurch dieser aber noch unglücklicher, und seine Familie ganz hülflos werden würde. Es ist daher die unvollkommene **ethische** Pflicht des A, von seinem Recht abzustehen. Allein eine **ethische** Pflicht ist keine Rechtspflicht, noch viel weniger aber eine unvollkommene Pflicht, oder eine Pflicht der Gütigkeit oder des Wohlwollens. Niemand kann dazu gezwungen werden. Allein B wendet sich mit seiner Forderung (A möchte ihn nicht festsetzen lassen, weil es ihm doch unmög-

lich bleibe, die Summe zu bezahlen, und er fonft mit feiner Familie gänzlich ruinirt fei) an eine unvollkommene juridifche Pflicht des A, und A handelt billig, wenn er der Forderung genüget; nach der Ethik aber erfüllt A nicht eher die Pflicht des Wohlwollens und der Gütigkeit, als wenn er aus Pflicht fo billig handelt.

3. Allein, könnte man fagen, an die unvollkommene Pflicht des Andern können nur Bitten, nicht Forderungen ergehen, wie kömmt es denn, dafs die Forderung der Billigkeit hiervon ausgenommen ift? Ich antworte, derjenige, gegen welchen ein Anderer eine unvollkommene Pflicht, z. B. ihm Geld zu leihen in der Noth, haben könnte, darf allerdings nur bitten, nicht fordern, d. h. nicht fo begehren, als fei es ein Mufs, dafs feinem Begehren genüget werde; denn er kann nicht wiffen, ob auch die Bedingungen vorhanden find, unter welchen es des andern Pflicht wäre, ihm Geld zu leihen, z. B. ob derfelbe bei Gelde fei. Derjenige hingegen, gegen welchen ein Anderer billig verfahren follte, z. B. ihn als einen unvermögenden Schuldner nicht fetzen zu laffen, darf fordern, obwohl nicht fo, als fei der andre rechtlich genöthigt, der Forderung zu genügen, weil der Fordernde weifs, dafs die Bedingungen vorhanden find, unter welchen der Andere feine, obwohl immer unvollkommene, Pflicht ausüben follte. Denn man wird gewifs nur den einen unbilligen Mann nennen, von dem man weifs, er kann von feinem Recht nachlaffen, wenn er nur will. Folglich wendet fich der Fordernde in diefem Fall nicht an die Gunft des Andern, auch nicht blofs an fein Gewiffen und Gott, als den innern Richter (*forum internum*), aber auch nicht an den äufsern Richter (*forum externum*), welcher nicht für die Vollbringung einer unvollkommenen Pflicht entfcheiden kann, die der Vollbringung einer vollkommenen entgegen ftehet, da er dazu da ift, für das ftrenge Recht, das fich auf die vollkommene Pflicht gründet, den Ausfpruch zu thun. Der Fordernde nach Billigkeit wendet fich eigentlich an den Richterftuhl der Menfchlichkeit, auf dem die

Stimme des Publikums Recht fpricht, und den Unbilligen der allgemeinen Verachtung übergiebt.

4. Die Billigkeitsforderung ift alfo gleichfam der Uebergang, die gemeinfchaftliche Grenze zwifchen dem Rechtsanfpruch und der Bitte; die Pflicht aber, auf die fie fich gründet, ift keine vollkommene Pflicht, fonft wäre die Forderung nicht Billigkeit, fondern Recht, auch keine unvollkommene Pflicht, fonft fetzte die Forderung bei dem Andern nicht Billigkeit, fondern blofs Gütigkeit voraus. Und fo ift die Billigkeit wiederum der Uebergang oder die Grenze zwifchen Recht und Güte. In fo fern der Schuldner kein ftrenges Recht hat zu fordern: der Gläubiger foll ihn nicht fetzen laffen, in fo fern ift es Güte von dem letztern, wenn er diefem Verlangen Gehör giebt; in fo fern aber der Schuldner doch zu dem Gläubiger fagen kann, es ift dir, obwohl nicht juridifche, dennoch Pflicht der Menfchlichkeit, dafs du mich nicht fetzen laffeft, nimmt diefe Pflicht etwas von der Natur der vollkommenen Pflicht an, und die Forderung ift mit einer Art von Recht verbunden. Denn ftünde nicht die vollkommene Pflicht entgegen, dafs der Schuldner bezahlen mufs, weil fonft die Möglichkeit des Borgens und Leihens felbft wegfiele, und alfo ein Gefetz, das den Schuldner gegen den Gläubiger fchützt, fich felbft widerfpräche, fo müfste fogar der Richter für den Schuldner fprechen.*) Und fo hoffe ich mit Kant vollkommen zufammen zu ftimmen, welcher fagt: „der, welcher aus dem Grunde der Billigkeit etwas fordert, fufst fich auf fein Recht, nur dafs ihm die für den Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen diefer beftimmen könnte, wie viel oder auf welche

*) *Ad juftitiam refertur aequitas. Officium illius eft, jure noftro non ftricte femper uti, fed quando metus eft, ne rigida juris exactione alteri injuriam fimus facturi, ultro de jure noftro cedere. Munera ejus duo funt. Unum, cum quid jufte ab altero exigimus, ne rigide nimis eum urgeamus, praecipue fi circumftantiae quaedam rigorem illum diffuadeant: uti fi quis vir honeftus et pauper nobis debitor fit, atque impraefentiarum facultate folven-*

Art dem Anſpruche deſſelben genug gethan werden könne."
Daſs es dem Richter an dieſen Bedingungen mangelt, beruhet eben darauf, daſs hier nur eine unvollkommene Pflicht iſt, auf die derjenige fuſset, welcher die Anſprüche der Billigkeit macht. Nun weiſs der Richter recht gut, daſs auch die Bedingungen da ſind, welche entſcheiden, daſs es in dem vorliegenden Falle die unvollkommene Pflicht des Andern ſei, zu thun, was der auf Billigkeit Fuſsende fordert. Aber der Richter muſs das ſtrenge Recht ſchützen, und er kann alſo für die Forderungen, die an entſchiedene unvollkommene Pflichten ergehen, nichts thun, da ihnen eine vollkommene Pflicht, und das ſich darauf gründende Recht, entgegen ſtehet. In dem Beiſpiele 1, a. kann alſo der Richter nicht nach Billigkeit entſcheiden; denn ſonſt wäre das ſtrenge Recht verletzt, und aller Contract umſonſt. Denn wer hat dem, der den Schaden erlitten hat, den Auftrag gegeben, mehr zu thun, als ein Anderer, und ſein anderes Vermögen dazu zu verwenden. Dennoch ſollte die Geſellſchaft, nicht weil der Andere ein Recht hat, es zu fordern, auch nicht aus Gütigkeit und Wohlwollen, aber doch aus Billigkeit den Schaden vergüten, d. h. ſie hat nicht nur die unvollkommene Pflicht dazu, ſondern es iſt noch mehr als bloſse (moraliſche) Güte, die ſie dazu nöthigt, indem hier entſchiedene Pflicht iſt, die Geſellſchaft würde ſonſt offenbar etwas von dem Eigenthum des Gefährten in Gewinn verwandeln, und das macht, daſs die That mehr als Güte und Wohlwollen, obwohl noch kein Recht des Andern

di ſit deſtitutus, ne pignus ab ipſo exigamus, quo carere nequit: ſic Deut. 24. 6. Alterum, ut ſi a nobis quippiam exigatur, quod jure exigi negare non poſſumus, etiamſi ſpecie quadam juris ſingulari nos tueri poſſimus, ne tamen exceptione ejusmodi utamur, ſed ultro jure noſtro cedamus. Si graves ſint rationes cur jure iſto, quod praetendere poſſumus uti non debeamus, ut ſi immunitatibus quibusdam donati ſimus, aequitas exigit, ne tempore neceſſitatis, quando ſalus reipublicae operam noſtram expoſcit, illius immunitatis privilegio patriae neceſſitati nos ſubducamus. Limborch Theol. Chriſt. lib. V. c. XXXVIII. 21. 22.

ist. Und da sage ich, es ist Billigkeit, weil nach dem Contract die Gesellschaft nicht auf den Verlust Rücksicht zu nehmen gezwungen werden kann, und dennoch es nicht bloſse Güte seyn kann, dem Andern sein Eigenthum zu ersetzen, das um des Vortheils der ganzen Gesellschaft willen zugesetzt ward. In dem Beispiele 1, b spricht die Stimme der Menschheit laut genug, es ist nicht blos Güte, wenn du dem Hausdiener so viel giebst, als er sich dem reellen Werth des Geldes nach, was bei der Schlieſsung des Contracts galt, ausbedingen wollte. Aber es ist auch keine vollkommene Pflicht, die du erfüllst, wenn du so handelst, denn es liegt kein Widerspruch darin, daſs die Maxime, einen solchen Schaden nicht zu vergüten, allgemeines Gesetz werde. Indessen kannst du doch an der Stelle des Bedienten ein solches allgemeines Gesetz nicht wollen, es ist also eine unvollkommene Pflicht, von der Jedermann einsieht, daſs du zu derselben verpflichtet bist, zu deren Erfüllung dich aber blos (juridisch) die dir sonst lohnende Verachtung deiner Mitmenschen, aber nicht die Stimme des Richters zwingen kann (K. XXXIX.).

5. Hieraus folgt auch, daſs ein Gerichtshof der Billigkeit (in einem Streit Anderer über ihre Rechte) einen Widerspruch in sich schlieſse. Weil, nach Kant, es immer an den Bestimmungen fehlt, nach welchen der Richter sprechen soll; oder, nach mir, weil der Richter nicht für die offenbare, aber unvollkommene Pflicht zum Nachtheil der vollkommenen Pflicht sprechen kann, da er eben dazu da ist, für die Ausübung der vollkommenen Pflicht Jedermann das Recht zu sprechen*).

*) Der Ausspruch des Richters nach Billigkeit ist einer imaginären Gröſse $\sqrt{-1}$ gleich. Denn bei dieser soll die Wurzel weder positiv noch negativ seyn; sondern wenn das Positive mit dem Negativen multiplicirt (+ q. — b), und daraus die Wurzel gezogen werden soll, so verlangt man damit eigentlich, das Qualitative (Positive und Negative der Gröſse) solle die Beschaffenheit des Quantitativen (daſs eine Gröſse gefunden werden kann, die mit sich selbst multiplicirt die

Nur da, sagt Kant, wo es die eigenen Rechte des Richters betrifft, und in dem, worüber er für seine Person disponiren kann, darf und soll er der Billigkeit Gehör geben. Allein hier ist der Richter offenbar zugleich Partei, und er giebt ja nicht als Richter, sondern als Partei der Billigkeit Gehör. Das sollen hier bezeichnet also keinen juridischen Zwang. Aus dem Beispiele, welches Kant angiebt, erhellet das auch deutlich genug. „Wenn z. B. die Krone den Schaden, den Andere in ihrem Dienste erlitten haben, und den sie zu vergüten angeflehet wird, selber trägt, ob sie gleich nach dem strengen Recht, diesen Ausspruch, unter der Vorschützung, dass sie (die den Schaden erlitten haben) solche (Dienste) auf ihre eigene Gefahr übernommen haben, abweisen könnte.“ Das Wort anflehen, das Kant hier gebraucht, beweiset, dass er hier selbst daran dachte, dass nicht Rechtspflicht sondern Gunst, in juridischer Rücksicht, die Krone bestimmen könne, den Schaden zu ersetzen. Allein die Krone ist hier auch gar nicht Richter, sondern Partei, gegen die jeder Unterthan sein Recht vor einem andern Richter, der nicht Partei ist, muss durchfechten können, welcher indessen freilich nicht nach Billigkeit sprechen kann, sondern, wenn die Krone nicht ersetzen will, den Kläger nach dem strengen Recht abweisen muss (K. XL.).

gegegene Grösse gebe) annehmen; es soll nehmlich diejenige Beschaffenheit der Grösse entstehen, dass sie weder positiv noch negativ sei, sondern von der Qualität, dass wenn die Grösse mit sich selbst multiplicirt werde, jene Qualität die Beschaffenheit des Negativen erzeuge. Allein das ist unmöglich, denn es hiesse nichts anders als, es solle die Qualität wie eine Quantität bestimmt werden, woraus folglich etwas entstehen müsste, was weder Qualität (+ oder −) noch Quantität wäre, welches ein Unding ist. Eben so ist es mit dem Ausspruch des Richters nach Billigkeit. Er soll das stricte Recht mit der unvollkommenen, obwohl entschiedenen Pflicht so verbinden, dass weder ein Rechtsausspruch (nach dem strengen Recht), noch eine blosse Bitte, sondern ein Billigkeitsausspruch herauskomme, d. i. ein solcher Ausspruch, der Niemanden in seinem Rechte kränke, und doch zur Erfüllung einer Pflicht zwingen könne; welcher Ausspruch ein Unding ist.

6. Ich habe (Gr. 85.) gesagt, der Satz: *summum jus summa injuria*, das größste Recht ist oft das größste Unrecht, heisse soviel als: ein Recht ist oft gegen eine unvollkommene Pflicht. Kant bestätigt es, dass dieser Satz der Sinnspruch oder das Dictum der Billigkeit sei, und setzt sehr richtig hinzu, dass diesem Uebel auf dem Wege Rechtens nicht abzuhelfen sei, ob es gleich eine Rechtsforderung (ich werde lieber sagen, eine Billigkeitsforderung, d. i. mehr als eine blosse Bitte) betrifft. Die Billigkeitsforderung gehört, setzt er hinzu, vor das Gewissensgericht allein; dahingegen jede Frage Rechtens vor das bürgerliche Recht gezogen werden müsse. Allein wenn die Billigkeitsforderung bloss vor das Gewissensgericht gehörte, so wäre es bloss Güte, ihr zu genügen; der Fordernde sagt vielmehr, ich fordere alle Welt auf, zu entscheiden, ob es nicht unbillig sei, u. s. w. Folglich beruhet die Forderung nicht bloss auf subjectiven, sondern auf objectiven Gründen, auf die aber der Richter im bürgerlichen Gerichtshofe nicht Rücksicht nehmen kann (K. XL.).

7. Das Wort ἐπιείκεια kömmt vor Ap. Gesch. 24, 4. wo es Luther Gelindigkeit übersetzt. Diese Bedeutung des Worts Gelindigkeit ist aber jetzt veraltet, und es sollte also Billigkeit dafür gesetzt werden. Eben so 2. Kor. 10, 1. wo Lindigkeit für Billigkeit stehet. Auch Teller (Wörterb. Art. Gelindigkeit) ist der Meinung, dass in der ersten Stelle wohl auch für Gelindigkeit, Billigkeit stehen könne. In 2 Kor. 10. 1. übersetzt die Vulgata das Wort ἐπιείκεια *modestia*. Hammond sagt aber ganz richtig in den Anmerkungen zu seiner Paraphrase über diese Stelle: ἐπιείκεια *vox est Philosophi, quam ab eo mutuam sumserunt Jurisconsulti, et qua significatur relaxatio juris, cum summum jus cum caritate consentaneum non est.* Eben so erklärt er sehr schön Jak. 3, 17, *ubi sapientia, quae est desursum, dicitur* ἐπιεικής, *quae vox, cum sequatur vocem* εἰρηνική, *pacifica, et aliis similia significantibus praemittatur, ita vertenda est, ut cum illis consentiat, intelligendaque est remissio summi juris, eum in finem, ut pax cum aliis coli possit.*

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einl. Anhang I. S. XXXIX. f.

Böſes,

Arges, Nicht Gutes, Sittlich Böſes, *κακον*, *malum morale*, *mal moral*. Der nothwendige Gegenſtand des Verabſcheuungsvermögens nach einem Princip der Vernunft (P. 101.).

1. Einen Menſchen aus Rachſucht todtſchlagen iſt etwas Böſes.

a. Einen Menſchen aus Rachſucht todt zu ſchlagen iſt ein Gegenſtand unſers Begehrungs- oder Verabſcheuungsvermögens, wir können es nehmlich zu thun begehren oder verabſcheuen; derjenige, der es thut, begehrte es, derjenige, der ſeine Rachſucht überwindet, und den Feind, den er in ſeiner Hand hat, leben läſst, verabſcheuet es.

b. Einen Menſchen aus Rachſucht todtſchlagen iſt aber ein für das Begehrungsvermögen zufälliger, für das Verabſcheuungsvermögen nothwendiger Gegenſtand; denn wer es begehrt, der muſs Rachſucht fühlen, und die Befriedigung derſelben allem vorziehen; ob das nun in einem Menſchen ſo iſt, kann nur die Erfahrung lehren, denn das Gegentheil iſt auch möglich, das heiſst eben, es iſt zufällig. Allein für das Verabſcheuungsvermögen iſt es entweder ein zufälliger oder nothwendiger Gegenſtand. Iſt es zufällig, daſs es ein Menſch verabſcheuet, einen andern aus Rachſucht zu tödten, ſo beruhet dieſe Verabſcheuung auf ſeinen ſubjectiven Gefühlen, und er ſiehet es nicht für etwas Böſes, ſondern für etwas Widriges an. Iſt es ihm aber nothwendig, jene That zu verabſcheuen, ſo kann es entweder eine phyſiſche oder moraliſche Nothwendigkeit ſeyn. Iſt es ihm phyſiſch nothwendig, ſo hieſse das, er könne nicht anders, ihm ſei die Freiheit nicht gelaſſen, es zu begehren oder zu verabſcheuen, er müſſe es verabſcheuen. Iſt es ihm moraliſch nothwendig, ſo heiſst das, er kann nicht anders, wenn er nach den allgemeinen Grundſätzen ſeiner Vernunft verabſcheuet, er ſoll

es verabscheuen. Denn diese sind eben ihrer Allgemeinheit wegen, und weil sie in der Vernunft gegründet sind, *a priori* und folglich moralisch (d. i. unbeschadet der Freiheit) nothwendig.

c. Ein Princip der Vernunft ist aber hier ein solches, das practisch ist, oder zu Handlungen aus objectiven oder für Jedermann gültigen Gründen bestimmt, folglich ist es eine nothwendige und allgemeine Handlungsregel. Dieses Princip hiesse also:

Du sollst nie einen Menschen aus Rachsucht tödten.

Um zu erforschen, ob diese Regel auch ein Princip des Handelns oder moralischer Grundsatz ist, muss man erst nachsehen, ob er nothwendig ist. Seine Nothwendigkeit beruhet aber darauf, dass ich den Gegensatz:

Du sollst stets aus Rachsucht tödten,

als Princip des Handelns nicht denken kann. Denn bei einem solchen Gesetze würde kein einziges moralisches Wesen am Leben bleiben, weil jeder Todtschlag aus Rachsucht einen neuen Todtschlag aus Rachsucht und so fort, bis alles todt wäre, nach sich ziehen würde; indem dem Gesetze gemäss jeder Todtschlag müsste gerächt werden. Ein solches Gesetz macht also das Subject des Gesetzes, das moralische Wesen selbst, unmöglich. In Arabien heisst das die Blutrache, die nur dadurch aufhört, dass endlich einmal Friede gemacht, das heisst aber von der Allgemeinheit des Gesetzes: Tödte stets u. s. w. eine Ausnahme gemacht, folglich die Unmöglichkeit, es als Princip des Handelns anzusehen, endlich anerkannt wird. Das Gesetz kann auch nicht heissen:

Du sollst zuweilen aus Rachsucht tödten,

weil dieses keine allgemeine, sondern nur besondere Regel oder eine blosse Maxime, und kein Gesetz oder practisches Princip wäre.

d. Wer nun dennoch aus Rachsucht tödtet, der macht von dem Princip der Vernunft, du sollst nie, u. s. w. für sich, um seiner Rachsucht willen, eine Ausnahme, und ein solcher Todtschlag ist folglich ein Gegenstand des Verabscheuungsvermögens nach dem Princip der Vernunft: Du sollst nie aus Rachsucht tödten.

2. Wir sehen hieraus, dass erst durch ein practisches Princip bestimmt werden muss, was böse ist, und nicht, wie man es sich gemeiniglich vorstellt, dass man vorher bestimmen muss, was böse ist, um ein practisches Princip darauf zu gründen (P. 110.). Sollte nehmlich zuerst bestimmt werden, was böse ist, um einen Grundsatz des Handelns, oder ein Gesetz, darauf zu gründen, so könnte das Böse nicht aus der Vernunft abgeleitet werden, und es bliebe daher nichts übrig, als es in der Erfahrung aufzusuchen. Das heisst aber, das Gefühl der Unlust muss entscheiden, was böse ist, dann wäre aber das Böse nicht mehr vom Unangenehmen oder vom Schädlichen unterschieden. Es ist uns nehmlich nicht anders möglich, etwas zu verabscheuen, als irgend warum. Verabscheuen wir nun etwas nicht um des Gesetzes willen, um einem Gesetze zu gehorchen, in welchem Falle aber das Gesetz vorhergehen und bestimmen muss, was verabscheuet werden soll, oder was böse ist: so bleibt nur übrig, es darum zu verabscheuen, weil es uns entweder an sich selbst, oder seiner Folgen wegen unangenehm ist, und uns eine Unlust verursacht (P. 111.). Nun können wir aber *a priori* nicht wissen, was an sich selbst mit Unlust werde begleitet seyn, wenn wir noch nicht den Einfluss des Gegenstandes auf uns erfahren, oder von andern gehört haben. Also käme es lediglich auf Erfahrung an, auszumachen, was unmittelbar, oder an sich selbst, böse sei. Die Eigenschaft des Subjects, welches die Quelle ist, aus der die Erfahrung, dass etwas unangenehm sei, abgeleitet werden kann, und ohne welche wir nicht einmal die Vorstellung des Unangenehmen haben würden, ist das Gefühl der Unlust, eine sinnliche Fähigkeit des Gemüths. Und so würde an sich böse nur so viel heissen, als das, was uns unmittelbar Unlust oder Schmerz verursacht. Allein dann könnte man nicht sagen, dass das für Jedermann böse wäre, was es für einen Einzelnen ist. Für mich wäre es etwas Böses, eine Kreutzspinne anzufassen, vor der ich einen unwillkührlichen Abscheu habe, d. h. welche ich ohne die allergrösste Unlust, welche noch grösser als körperlicher Schmerz seyn würde, nicht anfas-

ſen könnte; für einen andern hingegen, der ſie mit Luſt iſst, wäre es etwas Gutes. Allein das iſt offenbar dem Sprachgebrauch zuwider, welcher hier den Unterſchied richtig andeutet, nach welchem das erſtere nicht böſe, ſondern unangenehm, und das Letztere nicht gut, ſondern angenehm heiſst. Es müſste alſo durch Begriffe, die ſich Jedermann mittheilen laſſen, beurtheilt werden, was böſe ſey. Man müſste ſagen können, dieſes oder jenes iſt böſe, weil es die und die Folgen hat. Dann wäre aber das Böſe dasjenige, was eine Urſache des Unangenehmen iſt, was zwar nicht unmittelbar, aber doch durch etwas anders, was es zur Folge hat, Unluſt oder Schmerz verurſacht. Allein das nennen wir ſchädlich, und böſe wäre dann ſo viel als ſchädlich. Folglich ſind die drei Begriffe unangenehm, ſchädlich, böſe ſo von einander unterſchieden:

a. unangenehm iſt, was nach einem bloſsen Gefühl unmittelbar Unluſt verurſacht, und auf dieſes Gefühl kann man die Maxime der Klugheit gründen: wenn du nicht Unluſt fühlen willſt, ſo hüte dich dafür;

b. ſchädlich iſt, was nach einem Vernunftbegriff, mittelbar Unluſt verurſacht, und auf dieſen Begriff kann man die Maxime der Klugheit gründen: wenn du nicht Schaden leiden willſt, ſo vermeide es;

c. böſe iſt, was nach einem moraliſchen Grundſatz verwerflich iſt, und ſich alſo auf einen Grundſatz der Moralität gründet, der unbedingt, ohne wenn, gebietet: du ſollſt nicht; das Böſe iſt alſo nicht der Grund eines ſolchen Grundſatzes, ſondern etwas wird erſt durch einen ſolchen Grundſatz böſe (P. 101. ff 112); es kann übrigens zugleich unangenehm oder ſchädlich, oder keines von beiden ſeyn. Man hat das Unangenehme und Schädliche auch das phyſikaliſch-Böſe, und das eigentliche Böſe das moraliſch-Böſe genannt.

3. Die Formel: *nihil averſamur, niſi ſub ratione mali* (wir verabſcheuen nichts, als bloſs darum, weil es böſe iſt)

hat wegen der Zweideutigkeit der Ausdrücke *mali* und *ſub ratione mali* oft einen der Philofophie fehr nachtheiligen Gebrauch. Denn

a. *malum* kann heifsen das Uebel, d. i. dasjenige, was uns Mifsvergnügen, oder Schaden, verurfacht, welches folglich entweder das Unangenehme oder das Schädliche ift; und es kann auch heifsen das Böfe.

b. *ſub ratione mali* kann fo viel fagen: wir ftellen uns etwas als böfe vor, wenn und weil wir es verabfcheuen (verwerfen); aber auch: wir verabfcheuen etwas darum, weil wir es uns als böfe vorftellen. Im erftern Falle ift die Verabfcheuung der Beftimmungsgrund des Objects als eines Böfen; im letzten Falle der Begriff des Böfen der Beftimmungsgrund des Verabfcheuens (des Willens). Im erftern Sinne heifst alfo *ſub ratione mali*, wir verabfcheuen etwas unter der Idee des Böfen, im zweiten, zu Folge diefer Idee, welche vor dem Verwerfen als Beftimmungsgrund deffelben vorhergehet (P. 103. f.).

4. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte *malum* benennen, hat die deutfche Sprache das Böfe und das Uebel (Weh). Es find aber zwei ganz verfchiedene Beurtheilungen, ob wir bei einer Handlung das Böfe derfelben, oder unfer Weh (Uebel) in Betrachtung ziehen. Soll nun die Formel in 3 bedeuten, wir verabfcheuen nichts als in Rückficht auf unfer Weh, fo ift fie wenigftens noch fehr ungewifs, weil wir erft die Erfahrung zu Hülfe nehmen müffen, um zu unterfuchen, ob auch etwas für uns unangenehm oder fchädlich, d. i. mit Unluft oder Schmerz verknüpft feyn werde. Geben wir aber obige Formel fo: wir verabfcheuen nach Anweifung der Vernunft nichts, was wir eben darum (weil wir es verabfcheuen) nicht für böfe halten, fo ift der Satz ungezweifelt gewifs und zugleich ganz klar ausgedrückt (P. 104. f.).

5. Das Weh bedeutet immer nur eine Beziehung auf unfern Zuftand der Unannehmlichkeit, das Böfe aber auf den Willen, fo fern diefer durch das Vernunftgefetz beftimmt wird. Das Böfe wird alfo eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszuftand bezo-

gen, d. h. der Grund, warum ich etwas böse nenne, liegt nicht in meinem jetzigen oder künftigen Gefühl der Unlust, sondern darin, dass ich eine Handlung gegen das Vernunftgesetz verrichte. Aber auch nicht in der Handlung liegt der Grund, dass ich sie in aller Absicht und ohne weitere Bedingung, ohne alles weitere wenn und weil, böse nenne, sondern in der Handlungsart, in der Maxime oder Bestimmungsregel des Willens des Handelnden, mithin in der handelnden Person selbst. Wenn man daher sagt, das ist eine böse That, so meint man eigentlich, das ist eine That, die ein böser Mensch gethan hat, das ist, ein solcher, der die Maxime hatte, zuweilen wider die Vernunftgesetze zu handeln, und eben jetzt nach dieser Maxime gehandelt hat. Die Handlung selbst kann unangenehm, kann schädlich seyn, aber böse ist sie nur, wenn sie ein Mensch that, bei dem ich die Abweichung vom Vernunftgesetz in diesem Fall als Maxime voraussetzen muss. Eigentlich ist es also nicht die That, sondern der Thäter, was böse ist. Allein da ich unter der That (Handlung) sowohl die Form, dass sie gethan wird, als auch den Inhalt, das was gethan wird, unterscheiden kann, so kann ich auch wohl im ersten Sinne sagen, es ist eine böse That oder Handlung, welches so viel heisst, als es ist böse, dass ein Mensch so handelt (P. 105. f.). So wird das Wort κακον auch gebraucht Matth. 27, 23. Mark. 15, 14. Luk. 23, 22. Röm. 2, 9. 3, 8. 7, 19. 21. 9, 11. 12, 17. 21. 13, 3. 4. 10. 14, 20. 16, 19. 1 Kor. 10, 6. 2 Kor. 5, 10. 13, 7. 1 Thess. 5, 15. 1 Tim. 6, 10. Ebr. 5, 14. Iak. 1, 13. 1 Pet. 3, 9. in welchen Stellen Luther bald Uebels, bald Böses, bald Arges, bald nicht Gutes übersetzt.

6. Schmerz kann also nichts böses seyn, sondern ist ein Uebel: denn nur eine Handlung kann böse seyn. Der Stoiker hatte folglich recht, welcher ausrief: Schmerz, du magst mich noch so sehr foltern, ich werde doch nie gestehen, dass du etwas Böses (κακον) seyst! Ein Uebel war es, das fühlte er, und das verrieth sein Geschrei, aber etwas Böses war es nicht, denn er handelte nicht nur nicht nach der Maxime, das Vernunftgesetz zu

übertreten, sondern er handelte gar nicht, er litt (P. 106. M. II, 250.). So wird Luk. 16, 25. τα κακα Ap. 28, 5. Röm. 1, 30. 1 Kor. 13, 5. Iak. 3, 8. 1 Petr. 3, 10 -- 12. 3. Ioh. 11. κακον gebraucht, in welchen Stellen Luther bald Uebels, bald Böses, bald Schädliches, bald Schaden übersetzt. In andern Stellen des N. T. kann κακον beide Bedeutungen haben.

7. Was wir böse nennen, muss also in jedes vernünftigen Menschen Urtheil ein Gegenstand des Verabscheuungsvermögens seyn. Mithin ist es nicht genug, dass wir es als Gegenstand erkennen, wozu allerdings nöthig ist, dass es etwas in unsern Sinnen sei, sondern es gehört auch noch Vernunft dazu, weil ein Urtheil, und nicht ein blosses Gefühl der Unlust vorhergehen muss, ehe wir es für böse erklären können. So ist es mit der Lüge, im Gegensatz mit der Wahrhaftigkeit, so mit der Gewaltthätigkeit im Gegensatz der Gerechtigkeit, so mit dem Todtschlag aus Rachsucht im Gegensatz mit der Ueberlassung der Ahndung an den Richter u. s. w. bewandt. Wir können aber etwas ein Uebel nennen, welches doch Jedermann zugleich für gut, bisweilen mittelbar, d. i. für nützlich, bisweilen gar für unmittelbar gut, d. i. für moralisch gut erklären muss. Der eine chirurgische Operation an sich verrichten, z. B. sich ein Gewächs schneiden läfst, fühlt sie ohne Zweifel als ein Uebel, und verräth das vielleicht durch Gebehrden und Geschrei; aber durch Vernunft erklärt er für Jedermann sie für gut (dass nehmlich nun das Gewächs nicht grösser und unbequem oder entstellend werden, oder dass es ihm nun nicht an seiner Gesundheit und seinem Leben schaden könne, und dass die Operation, weil es Pflicht sei, Gesundheit und Leben zu erhalten, so weit es möglich ist, für ihn Pflicht, d. i. moralisch gut gewesen sei).

Wenn aber Jemand, der friedliebende Leute gerne neckt und beunruhigt, endlich einmal anläuft und mit einer tüchtigen Tracht Schläge abgefertigt wird; so ist dieses allerdings ein Uebel, aber Jedermann giebt dazu seinen Beifall und hält es an sich für gut, wenn auch nichts weiter daraus entspränge. Man betrachtet nehmlich die

Schläge als die gerechte Vergeltung, gesetzt dass sie auch den, der sie bekömmt, nicht bessert, und ihm also nicht weiter nützlich ist. Ja selbst der, der sie empfängt, muss in seiner Vernunft erkennen, dass ihm recht geschehe, weil er die Proportion zwischen dem Wohlbefinden und Wohlverhalten, welche die Vernunft ihm unvermeidlich vorhält, hier genau in Ausübung gebracht sieht. Und ob es wohl unrecht ist, dass derjenige, der ihn durchprügelt, sich selbst Recht verschafft, so ist doch der, welcher geprügelt wird, nicht befugt, es für unrecht zu erkennen, weil er gegen den Prügelnden in ungleicher Verdammniss ist, und eben darum die Prügel empfängt, s. Gut, Glückseligkeit.

Böse, radikales.

S. radikales Böse.

Bornirt,

eingeschränkt, *borné*, ist derjenige, dessen Talente zu keinem grossen Gebrauche (vornehmlich dem intensiven) zulangen.

Der Fehler des Bornirten oder Eingeschränkten besteht darin, dass der Umfang und der Grad seines Erkenntnissvermögens sehr klein, und er daher keiner erweiterten Erkenntniss fähig ist. Unter erweiterter Erkenntniss ist aber nicht bloss eine Erkenntniss von grossem Umfange zu verstehen, denn diese zu erlangen, dazu gehört nur ein extensiver Gebrauch gewisser Erkenntnissvermögen, z. B. des Gedächtnisses. Sondern unter einer erweiterten Erkenntniss ist auch und hauptsächlich diejenige zu verstehen, die aus einem glücklichen Gebrauch der eigenen Urtheilskraft entspringt, z. B. eigene Ueberzeugung von dem, was man erkennt, und nicht blosse Nachbeterei desselben; eigene Anwendung dieser Ueberzeugung auf andre Gegenstände u. s. w.

Ein bornirter Kopf kann also eine Menge Dinge im Gedächtniss haben, aber er kann sie nicht brauchen, als höchstens dazu, sie andern wieder so mitzutheilen, als

er sie empfangen hat. Er selbst sieht nicht nur durch die Brille einer fremden Urtheilskraft, sondern er versteht auch nicht einmal diese Brille gehörig zu gebrauchen.

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 40. S. 159.

Buch.

Βιβλος, βιβλιον, *liber*, *livre*. Eine Schrift, welche eine Rede vorstellt, die jemand durch sichtbare Sprachzeichen an das Publikum hält.

1. Es ist hier gleichgültig, ob das Buch geschrieben, d. i. mit der Feder verzeichnet ist, wie vor Erfindung der Buchdruckerkunst alle Bücher waren *), oder ob es gedruckt, d. i. mit Typen oder metallenen beweglichen Lettern verzeichnet ist, wie durch die Buchdruckerkunst geschieht. Man kann auch sagen, ein Buch ist das stumme Werkzeug der Ueberbringung einer Rede ans Publikum. Es überbringt nicht unmittelbar die Gedanken und Begriffe, sondern mittelbar, durch die Rede, die in dem Buche enthalten ist. Unmittelbar überbringt den Gedanken z. B. ein Kupferstich, als Porträt, oder ein Gypsabguſs, als Büste einer bestimmten Person, oder das Gemälde, als wirkliche oder symbolische Vorstellung irgend einer Begebenheit oder Idee. Das Buch ist ein stummes Werkzeug, im Gegensatz gegen das, was die Rede durch einen Laut überbringt. Ein solches lautes Werkzeug ist z. B. das Sprachrohr, ja selbst der Mund Anderer (S. III. 195. *)) Bei einem jeden Buche sind drei moralische Personen geschäftig, von welchen freilich auch zwei, oder auch alle drei in einer physischen Person vereinigt seyn können; sie sind der Schriftsteller, der Verleger, der Buchdrucker.

2. Der Schriftsteller, Verfasser, Autor (*autor*) ist der, welcher durch das Buch zu dem Publikum in seinem eigenen Namen spricht. Der Verleger (*bibliopola*) ist der, welcher durch das Buch zu dem Publi-

*) Z. B. Luk. 4, 17. Mark. 12. 26. u. s. w.

kum, im Namen eines Andern (des Autors) spricht; denn er ist es, der die Gedanken des Schriftstellers dem Publikum überliefert, also durch das Buch dem Publikum vorträgt. Man könnte vielleicht sagen, der Verleger spricht eigentlich gar nicht, denn der Schriftsteller hat ja selbst seine Gedanken niedergeschrieben, der Verleger ist ja nicht einem Rechtsanwald gleich, der im Namen seines Clienten spricht. Allein das macht hier keinen Unterschied, der Verleger ist immer das Organ, durch welches die Gedanken des Schriftstellers dem Publikum bekannt werden, der Schriftsteller oder der Verleger mag sie niederschreiben. Der Verleger sagt gleichsam zum Publikum: durch mich läßt ein Schriftsteller euch dieses oder jenes buchstäblich hinterbringen, lehren, bekannt machen u. s. w. Ich verantworte nichts, selbst nicht die Freiheit, die jener sich nimmt, öffentlich durch mich zu reden, ich bin nur der Vermittler, durch den seine Rede zu euch gelangt. Als noch keine Schrift war, oder das Lesen und Schreiben noch nicht gewöhnlich war, lernten Menschen die Rhapsodien des Homer und Stücke aus dem Herodot auswendig, und theilten sie dem horchenden Publikum mit. Diese waren also damals das, was jetzt die Verleger für das lesende Publikum sind. Der Buchdrucker ist der Werkmeister (*Operarius*) des Verlegers, durch welchen derselbe spricht; vor der Erfindung der Buchdruckerkunst waren es die Abschreiber (S. III. 194.).

3. Nun kann der Verleger mit Erlaubniss des Schriftstellers, in desselben Namen zum Publikum reden, dann ist er der rechtmäßige Verleger; oder ohne Erlaubniss desselben, dann ist er der unrechtmäßige Verleger. Der unrechtmäßige Verleger heißt der Nachdrucker. Die Handschrift oder das Manuscript, welches der Schriftsteller dem Verleger überliefert, damit dieser in dem Namen des Schriftstellers das Publikum unterhalten kann, ist die Urschrift. Die Kopieen, welche der Verleger durch den Buchdrucker von der Urschrift machen läßt, heißen die Exemplare. Die Summe aller Exemplare ist der Verlag (K. 127).

Büchernachdruck,

impreſſio fraudulofa, *impreſſion frauduleuſe*, die Anfertigung des Verlags eines unrechtmäſsigen Verlegers; oder auch der unrechtmäſsige Verlag ſelbſt.

1. Lehrſatz. Der Büchernachdruck iſt von rechtswegen verboten.

Erläuterung. Nach den Grundſätzen des Naturrechts iſt der Büchernachdruck unerlaubt.

Beweis Oberſatz. Wer ein Geſchäft eines Andern in deſſen Namen und dennoch wider den Willen deſſelben treibet, iſt gehalten, dieſem oder ſeinem Bevollmächtigten allen Nutzen, der ihm dadurch erwachſen möchte, abzutreten, und allen Schaden zu vergüten, der jenem oder dieſem daraus entſpringt (S. III. 192.).

Unterſatz. Nun iſt der Nachdrucker ein ſolcher, der ein Geſchäft eines Andern (des Verfaſſers) in deſſen Namen und dennoch wider den Willen deſſelben treibt.

Schluſsſatz. Alſo iſt der Nachdrucker gehalten, dieſem (Verfaſſer) oder ſeinem Bevollmächtigten (dem Verleger) allen Nutzen, der ihm daraus erwachſen möchte, abzutreten, und allen Schaden zu vergüten, der jenem (dem Verfaſſer) oder dieſem (dem Verleger) daraus entſpringt (S. III. 193).

Beweis des Oberſatzes. Da der ſich eindringende Geſchäftsträger unerlaubter Weiſe im Namen eines Andern handelt, ſo hat er keinen Anſpruch auf den Vortheil, und muſs auch nothwendig allen Schaden vergüten, der daraus entſpringt (S. III. 93). Er begehet ſonſt das Verbrechen der Entwendung des Vortheils, den der Andere oder ſein Bevollmächtigter aus dem Gebrauch ſeines Rechts ziehen könnte (*furtum uſus*) (K. 128).

Beweis des Unterſatzes.

Erſter Satz. Der Verleger treibt durch den Verlag das Geſchäft eines Andern.

Beweis. Er liegt in den Begriffen Buch und Verleger (f. Buch. S. III. 193. ff.).

Zweiter Satz. Der Nachdrucker übernimmt nicht allein ohne alle Erlaubnifs des Eigenthümers das Gefchäft (des Verfaffers), fondern fogar wider deffelben Willen.

Beweis. Dies liegt in dem Begriff Nachdrukker (f. Buch). Aber auch der Verfaffer kann keinem Andern daffelbe Recht ertheilen, und dazu einwilligen, welches er dem Verleger ertheilte; denn die Bearbeitung des einen Verlegers würde die des andern unnütz und für jeden derfelben verderblich machen. Folglich kann die Erlaubnifs des Verfaffers auch nicht präfumirt werden, und der Nachdruck ift gänzlich wider den erlaubten Willen des Eigenthümers (S. III. 195).

Kant meint, aus diefen Gründen folge auch, dafs nicht der Verfaffer, fondern fein bevollmächtigter Verleger durch den Nachdruck lädirt werde, weil der Verfaffer fein Recht wegen Verwaltung feines Gefchäfts mit dem Publikum dem Verleger gänzlich und ohne Vorbehalt, darüber noch anderweitig zu disponiren, übergeben habe (S. III. 196). Allein der Nachdrucker lädirt wirklich auch den Verfaffer, deffen Vortheil dadurch gefchmälert wird, dafs durch den Abfatz des Nachdrucks eine neue rechtmäfsige Auflage verhindert oder auch nur verzögert wird. Der Verfaffer übergiebt dem Verleger den Verlag immer nur mit der ftillfchweigenden oder auch ausdrücklichen Vorausfetzung, dafs diefer nicht ohne Vorwiffen des Verfaffers eine zweite Auflage mache, oder Exemplare nachfchiefse; wodurch der Verleger blofs zum Nachtheil des Verfaffers ein Nachdrucker werden würde (K. 128).

Weil aber diefes Recht der Führung eines Gefchäfts, welches mit pünctlicher Genauigkeit eben fo gut auch von einem Andern geführt werden kann, für fich nicht als unveräufserlich (*jus perfonaliffimum*) anzufehen ift, fo hat der Verleger, mit Einwilligung des Verfaffers, das

Recht, sein Verlagsrecht auch einem Andern zu überlassen, welcher alsdann der rechtmäſsige Verleger wird (S. III. 197).

2. Lehrsatz. Das Eigenthum des Exemplars verschafft nicht das Recht es nachzudrucken.

Erläuterung. Daſs der Verleger das Werk seines Verfassers im Publikum veräuſsert, giebt nicht die Bewilligung zu jedem beliebigen Gebrauch desselben.

Beweis. Obersatz. Ein persönliches bejahendes Recht auf einen Andern kann aus dem Eigenthum einer Sache allein niemals gefolgert werden (S. III. 198.).

Untersatz. Nun ist das Recht zum Verlage ein persönliches bejahendes Recht (S. III. 198).

Schluſssatz. Folglich kann es aus dem Eigenthum einer Sache (des Exemplars) allein niemals gefolgert werden (S. III. 198).

Beweis des Obersatzes. Ein bejahendes Recht auf eine Person, von ihr zu fordern, daſs sie etwas leisten oder mir worin zu Dienste seyn solle, kann aus dem bloſsen Eigenthum keiner Sache flieſsen (S. III. 198 f).

Beweis des Untersatzes. Was Jemand nur im Namen eines Andern verrichten darf, treibt er so, daſs der Andere dadurch, als ob es von ihm selbst verrichtet werde, verbindlich gemacht wird (*quod quis facit per alium, ipse fecisse putandus est*). Das Recht zur Führung eines solchen Geschäfts ist ein persönliches bejahendes Recht. Das Recht zum Verlage ist also ein solches Recht an dem Verfasser (S. III, 199. fr.).

Das Exemplar, wonach der Verleger drucken läſst, ist ein Werk des Verfassers (*opus*), es gehört aber dem Verleger, nachdem dieser es erhandelt hat, und er kann alles damit thun, was in seinem eigenen Namen damit gethan werden kann. Der Gebrauch aber, den er davon nicht anders als nur im Namen eines Andern (des Verfassers) davon machen kann, ist ein Geschäft (*opera*), wozu auſser dem Eigenthum noch ein besonderer Vertrag erfordert wird (S. III. 200).

Nun ist der Buchverlag ein Geschäft, das nur im Namen eines Andern (des Verfassers) geführt werden darf, also kann das Recht dazu nicht dem Eigenthum des Exemplars anhangen (S. III. 200).

Allgemeine Anmerkung. Dass der Verleger ein Geschäft zwischen dem Verfasser und dem Publikum führt, folgt auch daraus, dass das Publikum den Verleger nöthigt, das Buch drucken zu lassen, wenn der Verfasser noch vor dem Druck desselben sterben sollte (S. III. 201. f.).

Folglich muss auch der Verleger das Verlagsrecht ausschliesslich ausüben können, weil Anderer Concurrenz zu seinem Geschäfte die Führung desselben für ihn unmöglich machen würde (S. III. 202. f.).

3. Wie kömmt es also, dass der Büchernachdruck, der, in Ansehung seiner Unrechtmässigkeit, nicht besser als ein jeder anderer Diebstal ist, dennoch einen rechtlichen Anschein hat, und Vertheidiger findet? Man verwechselt bei demselben ein persönliches Recht mit einem Sachenrecht. Ein persönliches Recht ist der Besitz der Willkühr eines Andern als Vermögen, sie, durch die meine, nach Freiheitsgesetzen zu einer gewissen That zu bestimmen (K. 96.). Ein solches persönliches Recht ist nun das Recht des Verlegers zu einem Verlag. Denn er erlangt dasselbe durch einen Vertrag mit dem Schriftsteller, vermöge dessen der letztere ihm seine Rede ans Publikum mittheilt, damit er sie dem Publikum in des Schriftstellers Namen vortrage. Ohne Vertrag und Vollmacht (*mandatum*) vom Schriftsteller darf Niemand seine Rede nachsprechen. Denn der Verleger gebraucht bloss die Kräfte des Verfassers, welches der Verfasser zwar verwilligen (*concedere*), niemals aber veräussern (*alienare*) kann. Allein dieses persönliche Recht zu der Rede des Schriftstellers, um sie nachzusprechen, hat das Ansehn eines Sachenrechts. Die Rede ist nehmlich in einem Buche enthalten, und da scheint es, als sei das Buch eine Waare, die der Verfasser, es sei mittelbar oder vermittelst eines Andern, mit dem Publikum verkehren, also, mit oder ohne Vorbehalt

gewiſſer Rechte, veräuſsern kann; und als könne der Käufer daſſelbe als ein körperliches Kunſtproduct (*opus mechanicum*), das man durch Kauf rechtmäſsig erworben habe, auch brauchen, wie man wolle, mithin auch das Exemplar, wie jedes andere Kunſtproduct, nachmachen. Allein hier muſs man wohl unterſcheiden zwiſchen Kunſtwerken, welche man ganz rechtmäſsig nachmachen kann, weil ſie Sachen ſind, und einem Buche, welches eine buchſtäbliche Rede enthält, und eine *opera*, oder der Gebrauch der Kräfte eines Andern iſt (K. 128 f. S. III. 193. f.).

Alles, was Jemand mit ſeiner Sache in ſeinem eigenen Namen verrichten kann, bedarf der Einwilligung eines Andern nicht. Lipperts Daktyliothek kann von jedem Beſitzer derſelben nachgeahmt und verkauft werden; denn ſie iſt ein Werk (*opus*), nicht wie die Rede, welche in einem Buche enthalten iſt, das Geſchäft eines Andern (*opera alterius*). Dieſe Rede hingegen hält der Verfaſſer durch den Verleger (*impenſis bibliopolae*) ans Publikum. Denn es iſt ein Widerſpruch, eine Rede in ſeinem Namen zu halten, die doch die Rede eines Andern ſeyn ſoll. Der Unterſchied, warum man Kunſtwerke nachmachen, aber Bücher nicht nachdrucken darf, liegt darin, daſs die erſtern Werke (*opera*), die zweiten Handlungen (*operae*) ſind. An den letztern hat der Verfaſſer ein unveräuſserliches Recht (*jus perſonaliſſimum*) durch jeden Andern, nehmlich immer ſelbſt zu reden, d. i. daſs Niemand dieſelbe Rede zum Publikum anders, als in ſeinem Namen, halten darf. Wenn man indeſſen das Buch eines Andern ſo verändert (abkürzt oder umarbeitet), daſs man eben ſo unrecht thun würde, wenn es nunmehr auf den Namen des Verfaſſers des Originals angegeben würde; ſo iſt die Umarbeitung in dem eigenen Namen des Herausgebers kein Nachdruck (S. III. 203. ff.).

Diejenigen, welche das Recht eines Verlegers zu ſeinem Verlag als ein Sachenrecht anſehen, können niemals beweiſen, daſs der Büchernachdruck unerlaubt

sei; denn wenn man ein Exemplar kauft, wird man gewiss nie ausdrücklich darin willigen, dafür zu stehen, dass es nicht nachgedruckt werden soll, vielweniger kann folglich eine solche Einwilligung präsumirt werden (S. III. 191).

Daher muss man den Verlag nicht als etwas, daran man ein Sachenrecht hat, oder als ein Verkehr mit einer Waare in seinem eigenen Namen, sondern als etwas, worauf ein persönliches Recht ruhet, oder als die Führung eines Geschäfts im Namen eines Andern (des Verfassers) ansehen (S. III. 192).

Wenn die hier zum Grunde gelegte Idee eines Bücherverlegers wohl gefasst würde, so könnte die Klage gegen den Nachdrucker wohl vor Gericht gebracht werden, ohne dass es nöthig wäre, zuerst um ein neues Gesetz deshalb anzuhalten (S. III. 206).

Kant Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptst. 3. Abschn. § 31 II. S. 128. ff.
Dess. sämmtliche kleine Schriften III. B. S. 189. ff.

Burke.

Ein Englischer Staatsmann. Sein Name ist eigentlich Edmund Burke. Er war ein grosser Redner, gebohren in Irland 1729, und starb am 8. Julius 1797 im 68 Jahre seines Alters auf seinem Landgute in Braconsfield, tiefgebeugt über den Verlust seines einzigen Sohns, der sein Alles war, und ihm 1795 durch den Tod entrissen wurde. Von dieser Zeit an sehnte er sich, des Lebens satt, nach dem Tode. Er sahe in den letzten beiden Jahren kaum noch einen seiner alten Freunde. Sein Ende war der Geistesgrösse, welche ihn im Leben auszeichnete, völlig angemessen, er starb als ein Weiser und als ein Christ. Uns ist er hier nur merkwürdig wegen seiner Schrift über den Ursprung der Begriffe vom Erhabenen und Schönen, welche in der physiologischen und also empirischen Ableitung dieser Begriffe die wichtigste ist. Diese Schrift ist ins Deutsche übersetzt worden unter dem Titel:

Burkes philosophische Untersuchungen über den Ursprung unsrer Begriffe vom Erhabenen und Schönen. Nach der fünften Englischen Ausgabe. Riga, 1773. 8.

Ich will hier aus dieser Schrift einen Auszug geben, der uns dazu nützlich seyn kann, in andern Artikeln seine physiologische Ableitung der Urtheile über das Erhabene und Schöne, aus der Erfahrung, mit Kants transscendentaler Ableitung derselben, aus der allgemeinen und nothwendigen Beschaffenheit des Geschmacks, zu vergleichen, um dadurch die Kantische Ableitung ins Licht zu setzen, und ihre Richtigkeit desto einleuchtender zu machen.

2. **Vorrede des Verfassers zur fünften Aufl.** Diese Ausgabe ist etwas vollständiger, soll genugthuender seyn, als die erste, und fordert die Leser auf, ihre Einwürfe entweder gegen seine deutlich vorgetragenen Grundsätze, oder gegen die daraus gezogenen Schlussfolgen zu richten.

3. **Einleitung. Von dem Geschmacke.** In Absicht des Geschmacks giebt es keine sichtbare Uebereinstimmung zu gewissen gleichförmigen und ausgemachten Grundsätzen, oder Geschmack ist diejenige Fähigkeit der Seele, von welcher die Werke der Einbildungskraft und der schönen Künste beurtheilt werden. Die sinnlichen Vorstellungen sind bei allen Menschen einerlei oder wenig verschieden. Alle Vergnügungen der Einbildungskraft entstehen aus den Eigenschaften des natürlichen Gegenstandes bei seiner Gegenwart, und durch die Wahrnehmung der Aehnlichkeit zwischen der Nachahmung und dem Original. Die Verschiedenheit des Geschmacks beruhet auf der Verschiedenheit der Kenntniss von den abgebildeten oder verglichenen Dingen. Der Unterschied ist also bloss in dem Grade. Ueberhaupt scheint Geschmack eine zusammengesetzte Idee zu seyn, aus den ursprünglichen Vergnügungen der Sinne, den abgeleiteten Vergnügungen der Einbildungskraft und den Schlüssen unsrer Vernunft, über die verschiedenen Verhältnisse von jenen und über die menschlichen Leidenschaften, Sitten und

Handlungen. Empfindlichkeit und Urtheilskraft sind also die beiden Eigenschaften, die das ausmachen, was wir gemeiniglich Geschmack nennen. Aus einem Fehler der erstern dieser Fähigkeiten entspringt der Mangel an Geschmack, und aus einer Schwäche der letztern der verkehrte und schlechte Geschmack. Vom falschen Geschmack ist der Grund ein Fehler der Urtheilskraft. Und dieser kann entweder von einer natürlichen Schwäche des Verstandes herrühren, oder aus Mangel einer geschickten und wohlgeleiteten Uebung, durch die nur allein der Verstand stark und fertig werden kann. — Ausserdem schaden Unwissenheit, Unachtsamkeit, Vorurtheil, Uebereilung, Leichtsinn, Hartnäckigkeit, kurz alle Leidenschaften und alle Fehler, die unser Urtheil in andern Sachen verkehren, unserm Urtheil eben so sehr in diesem Gebiet der Schönheit und Anmuth. Der gute Geschmack beruhet gröſstentheils auf der Feinheit der Empfindungen. Einige meinen, der Geschmack sei eine eigene Fähigkeit der Seele, und von Einbildungs- und Urtheilskraft unterschieden; er wirke daher bei dem ersten Blicke, ohne alles vorhergegangene Nachdenken. Allein da, worin sich der bessere Geschmack von dem schlechtern unterscheidet, wirkt der Verstand und weiter nichts. Diejenigen, welche sich in der Kenntniſs der Gegenstände des Geschmacks geübt haben, erlangen eine Geschwindigkeit im Urtheilen. Aber diese Geschwindigkeit ist kein Beweis, daſs der Geschmack eine eigene natürliche Fähigkeit sei.

4. I. Theil. Neuheit, Vergnügen und Schmerz. — Unterschied zwischen dem aufgehobenen Schmerze und dem positiven Vergnügen. — Von Beruhigungen und Lust als einander entgegengesetzt. — Freude und Betrübniſs. — Von den Leidenschaften, die zur Selbsterhaltung gehören. — Von dem Erhabenen. — Von den Leidenschaften, die zur Geselligkeit gehören. — Die Endursache des Unterschiedes zwischen den Leidenschaften, die zur Selbsterhaltung gehören, und denen, welche die Vereinigung der Geschlechter angehen. — Schönheit. — Gesellschaft und Einsamkeit — Sympathie (Mitgefühl), Nachahmung und Ehrgeitz. — Die

Wirkungen der Sympathie bei der Noth anderer. — Von den Wirkungen des Trauerſpiels.

5. II. Theil. Von den Leidenſchaften, die vom Erhabenen erregt werden. Erſtaunen, Bewunderung, Hochachtung und Ehrfurcht. — Schrecken iſt das herrſchende Principium des Erhabenen. — Dunkelheit. — Von dem Unterſchiede zwiſchen Klarheit und Dunkelheit in Anſehung der Leidenſchaft. — Kraft, Privation. — Gröſse der Ausdehnung. — Unendlichkeit. — Einförmigkeit und Succeſſion. — Gröſse der Dimenſionen in Gebäuden. — Unendlichkeit bei ergözzenden Gegenſtänden. — Schwierigkeit. — Pracht. — Licht. - Licht in Gebäuden. — In wie fern Farbe die Urſache des Erhabenen werden kann. — Schall und Geräuſch — Ueberraſchung. — Unterbrechung. — Das Geſchrei von Thieren. — Geruch und Geſchmack. — Gefühl, Schmerz. Alles dieſes ſind Urſachen des Erhabenen, woraus folgt

a) daſs der Eindruck, den das Erhabene macht, ſich auf den Trieb der Selbſterhaltung gründet;

b) daſs er deswegen einer der lebhafteſten ſei, den wir haben;

c) daſs die Empfindung, die durch daſſelbe veranlaſst wird, in ihrem höchſten Grade, die Empfindung von Noth und Unglück iſt; und

d) daſs keine poſitive Luſt zum Erhabenen gehöre.

6. III. Theil. Schönheit. — Das Verhältniſs der Theile iſt nicht die Urſache der Schönheit im Pflanzenreiche. — Proportion iſt nicht der Grund der Schönheit bei den Thieren und Menſchen. — Nicht Schicklichkeit iſt die Urſache von Schönheit. — Die wahren Wirkungen der Schicklichkeit. — Nicht Vollkommenheit iſt die Urſache von Schönheit. — In wie weit der Begriff von Schönheit ſich auf die Eigenſchaften der Seele anwenden läſst. — Wie weit der Begriff der Schönheit ſich auf die Tugend anwenden läſst. — Die wahre Urſache der Schönheit iſt eine beſondere Ei-

genſchaft der Körper, die auf eine mechaniſche Art vermittelſt der Sinne auf die Seele wirkt. — Schöne Gegenſtände ſind klein, glatt, wechſeln ſtufenweiſe ab, ſind delikat. — Schönheit in den Farben. — Phyſiognomie. — Das Auge. — Häſslichkeit. — Grazie. — Eleganz und Pracht. — Die Schönheit fürs Gefühl, in den Tönen, im Geſchmack und Geruch. — Vergleichung des Erhabenen und Schönen.

7. IV. Theil. Die wirkende Urſache des Schönen und Erhabenen iſt nicht die Verknüpfung der Begriffe. — Was Schmerz und Furcht wirkt, das bringt auch das Erhabene hervor, alſo ſowohl Dinge, die an ſich ſchrecklich ſind, als auch Dinge, die nicht gefährlich ſind. Wenn der Schmerz nicht bis zur wirklichen Zerrüttung der körperlichen Theile geht, ſo bringt er Bewegungen hervor, die, da ſie die feinen und groſſen Gefäſse von gefährlichen und beſchwerlichen Verſtopfungen reinigen, im Stande ſind, angenehme Empfindungen zu erregen, nicht Luſt, ſondern eine Art von wohlgefälligem Schauer, eine gewiſſe Ruhe, die mit Schrecken vermiſcht iſt. — Warum ſichtbare Gegenſtände von groſsen Dimenſionen erhaben ſind, und zu der Gröſse des Umfangs Einheit erfordert werde. — Von dem künſtlich Unendlichen, und daſs die Schwingungen ähnlich ſeyn müſſen. — Erklärung der Wirkung, die eine gleichförmige Folge bei Gegenſtänden des Geſichts thut, und Prüfung der Meinung des Lokke, über das Fürchterliche der Dunkelheit. Warum Finſterniſs ihrer eigenen Natur nach ſchrecklich iſt. — Die Wirkungen des Schwarzen. — Die phyſiſchen Urſachen der Liebe. Wenn uns Gegenſtände der Liebe vor Augen ſind, ſo entſteht eine innerliche Empfindung von Ohnmacht und Ermattung nach dem Grade der Schönheit in dem Gegenſtande. Daraus läſst ſich unmöglich etwas anders ſchlieſsen, als daſs die Schönheit durch eine Nachlaſſung aller feſten Theile unſers körperlichen Baues wirkt.

Alle Kennzeichen einer folchen Erfchlaffung find vorhanden. Und in diefer Erfchlaffung, wenn fie nicht viel von dem natürlichen Ton unfrer Fibern abweicht, fcheint der Grund alles pofitiven Vergnügens zu liegen. Wer kennt nicht diefe zu allen Zeiten und bei allen Nationen gewöhnliche Art fich auszudrücken, dafs man von Vergnügen erweicht, aufgelöft, entnervt fei, dafs man vor Vergnügen ermatte, hinfterbe, wegfchmelze. — Warum das Glatte fchön ift. — Die Natur des Süfsen ift, dafs es fchlaff macht. — Warum die Abwechfelung fchön fei, und über die Kleinheit. — Von Farben. (U. 129.).

V. Theil. Von den Wörtern. Sie find auch im Stande, Begriffe von Schönheit und Erhabenheit zu erwecken, und oft können fie weit mehr ausrichten, als natürliche Gegenftände, Gemälde oder Gebäude. — Die Dichtkunft wirkt ordentlicher Weife nicht, indem fie die Vorftellungen der Dinge erregt. — Allgemeine Wörter werden eher gebraucht, als die Empfindungsideen erlangt worden, die darunter begriffen find. — Wirkung der Wörter. — Beifpiele, dafs Wörter rühren können, ohne Bilder zu erwecken. Wenn nehmlich eine Anzahl edler Bilder, entweder durch Zeit und Ort mit einander verbunden find, oder fich auf einander wie Urfache und Wirkung beziehen: fo kann die Dichtkunft mit fehr gutem Erfolge die Wörter zufammenfetzen, die zu diefen Ideen gehören, fie mögen auch im Ganzen ein noch fo feltfames Bild geben. Keine malerifche Verbindung ift dazu nöthig, weil kein wirkliches Gemälde daraus entftehen foll; noch thut deswegen die Befchreibung im geringften weniger Wirkung. Die Dichtkunft gehört nicht eigentlich unter die nachahmenden Künfte. Auf welche Weife Wörter Leidenfchaften erregen können.

8. Als pfychologifche Bemerkungen find Burkes Zergliederungen der Phänomene unfers Gemüths überaus fchön, und geben reichen Stoff zu den beliebteften

Nachforschungen der empirischen Anthropologie oder Erfahrungsseelenlehre. Es ist auch allerdings richtig, dass alle Vorstellungen in uns mit Vergnügen oder Schmerz verbunden sind, weil sie insgesamt das Gefühl des Lebens afficiren, oder nicht auf uns, wie auf eine leblose Materie, wie etwa der Sonnenstrahl auf den Spiegel, der ihn zurück wirft, sondern als auf eine belebte Materie durch Reiz und Gegenreiz wirken, und also keine derselben, so fern als sie Modification des vorstellenden Subjects ist, ganz indifferent, oder das Daseyn derselben für das Subject ganz gleichgültig seyn kann. Vergnügen und Schmerz ist sogar, wie schon Epicur behauptete, zuletzt körperlich, es mag nun von der Einbildung, oder von Verstandesvorstellungen anfangen, und also bloss sinnlich, oder ganz intellectuell seyn, weil das Leben ohne das Gefühl des körperlichen Organs, auf das die Eindrücke gemacht werden, oder in dem die Verstandesvorstellung eine Bewegung hervorbringt (s. Bewegungsvermögen. 5.*), bloss Bewufstseyn seiner Existenz, aber kein Gefühl des Wohl- oder Uebelbefindens, d. i. der Beförderung oder Hemmung der Lebenskräfte ist. Denn das Gemüth ist für sich allein ganz Leben, oder das Lebensprincip selbst; folglich müssen die Hindernisse und Beförderungen des Lebens ausser dem Gemüth, und doch im Menschen selbst, mithin im Körper und der Verbindung des Gemüths mit demselben gesucht werden (M. II. 605, U. 129.).

9. Setzt man aber das Wohlgefallen am Gegenstande ganz und gar darin, dass dieser durch Reiz oder Rührung vergnügt, so muss man auch keinem Andern zumuthen, unserm ästhetischen Urtheile beizustimmen, denn die zufällige Uebereinstimmung der Urtheile Anderer*) können wir doch nicht zu einem Gebote,

*) In dem M. II. 606. Z. 6. müssen die Worte: mit dem unsrigen weggestrichen werden.

des Beifalls für uns machen. Einem folchen Gebote aber, dafs, weil die Urtheile Andrer zufällig unter einander einftimmig find, wir darum auch in diefes Urtheil mit einftimmen follen, würden wir uns gewifs widerfetzen. Denn wir haben hierin eben das Recht, was Andere haben, unferm eignen Sinne nach felbft zu urtheilen, was uns unferm unmittelbaren Gefühle nach behagt oder nicht. (M. II. 606. U. 130.).

10. Das Gefchmacksurtheil kann

a. nicht als egoiftifch gelten; denn man urtheilt nicht: mir ift das fchön, man müfste denn unter fchön fo viel als angenehm verftehen, fondern: das ift fchön, nehmlich allgemein. Jedermann follte es dafür erkennen.

b. nicht als pluraliftifch, d. h. um der Beifpiele willen, die Andere von ihrem Gefchmack geben, weil nehmlich fo viele darin übereinftimmen, dafs diefer oder jener Gegenftand fchön fei; denn ein jeder kann fagen, ich habe auch einen Gefchmack; fondern

c. als univerfaliftifch, d. h. als pluraliftifch feiner innern Natur nach, d. i. um fein felbft willen, weil es verlangt, dafs Jedermann ihm beipflichten foll.

Folglich mufs dem Gefchmack irgend ein Princip *a priori* zum Grunde liegen. Denn das Gebot im Gefchmacksurtheil ift unbedingt, ohne wenn und weil, und das Gefchmacksurtheil will das Wohlgefallen mit einer Vorftellung unmittelbar verknüpft wiffen. Alfo mag die empirifche Expofition der äfthetifchen Urtheile, fo wie fie Burke liefert, immer den Anfang machen, um den Stoff zu einer höhern Unterfuchung herbeizufchaffen. Darum ift aber doch eine transfcendentale Erörterung des Gefchmacksvermögens möglich, welche zeigt, wie den Gefchmacksurtheilen ein Princip *a priori* zum Grunde lie-

gen könne, und diese Untersuchung ist ein wesentliches Stück der Critik des Geschmacks, welche den ersten Theil von Kants Critik der Urtheilskraft ausmacht. Lägen aber den Geschmacksurtheilen keine Principien *a priori* zum Grunde, wie kämen wir dann dazu, uns anzumassen, die Urtheile Andrer zu richten, und über sie, auch nur mit einigem Scheine des Rechts, Billigungs- oder Verwerfungsaussprüche zu fällen? (M. II. 607. U. 130.).

Kant. Critik der Urtheilskraft. I. Th. §. 29.*** S. 128. — 130.

C.

Canon.

S. Kanon.

Carricatur.

S. Karrikatur.

Cartesius.

S. Descartes.

Casualität,

Bestimmung einer Sache durch den Zufall, *casualitas*, *casualité.* So heisst die Erklärung, da man den Zufall für den Grund eines Dinges hält; der Idealismus der Causalität der Zweckmäfsigkeit ist folglich die Meinung, dafs alles Zweckmäfsige in der Natur von einem blofsen Zufall herrühre, und also nur zweckmäfsig scheine. Das System der Casualität wird dem Epicur oder Democrit beigelegt, und ist offenbar ungereimt, s. den Artikel Zufall (U. 322.).

Casuistik,

Gewissenskunst, *ars casuistica*, *casuistique*, *ou l'art des casuistes.* Dies ist eine Art von Dialektik des Gewissens, oder Kunst zu entscheiden, ob eine Handlung ein Casus sei, der unter dem Gesetze stehe. Es ist ein moralischer Grundsatz: man soll nichts auf die Gefahr wagen, dafs es unrecht

ſei. Schon Plinius hat dieſen Grundſatz: *quod dubitas, ne feceris*, thue nichts, was dir noch zweifelhaft iſt. Man darf aber nicht eben von allen möglichen Handlungen wiſſen, ob ſie unrecht ſind, ſondern nur von denen muſs man es wiſſen, welche man begehen will. Von einer jeden Handlung, die man begehen will, muſs man eigentlich zweierlei wiſſen:

a. ob ſie recht ſei?

b. ob man auch gewiſs ſei, daſs ſie recht ſei?

Das erſte unterſucht nun eben die Caſuiſtik, eine Kunſt der Vernunft, ſofern ſie ſubjectiv practiſch, d.i. einer Handlung als für das Subject geboten oder verboten, Eingang verſchafft, oder macht, daſs ſie verworfen wird. Es iſt alſo nicht eigentlich das Gewiſſen, oder die Vernunft, ſo fern ſie ſich ſelbſt richtet, welche die Unterſuchungen der Caſuiſtik anſtellt, denn dieſes hat nur mit der Frage b. zu thun. Dennoch nennt man eine Handlung, bei der man zweifelhaft iſt, ob ſie recht oder unrecht ſei, einen *caſus conſcientiae* oder Gewiſſensfall. Dieſe Fälle ſind aber von der Art, daſs man dafür und darwider vernünfteln kann, daher iſt die Kunſt, welche den Schein des Rechts oder Unrechts, der einer ſolchen Handlung anhängt, aufdeckt, eine Art von Dialectik, und die Caſuiſtik eine Art von Dialectik des Gewiſſens, weil ſie es dem Gewiſſen möglich macht, über die moraliſche Beſchaffenheit einer Handlung zur Gewiſsheit zu kommen (R. 288.).

Categorien.

S. Kategorien.

Categoriſcher Imperativ.

S. Kategoriſcher Imperativ.

Catharcticon.

S. Katharctikon.

Caufalität.

S. Dependenz.

Caufalverknüpfung.

S. Dependenz.

Cenfur.

S. Critik.

Character.

S. Eigenthümlichkeit.

Characterismen.

S. Zeichen.

Chemifche Wirkung

der Körper auf einander. So nennt man in der Chemie die Wirkung der Körper auf einander, fo fern fie in Ruhe durch eigene Kräfte wechfelfeitig die Verbindung ihrer Theile verändern. Nun kann aber die Verbindung der Theile auf zweierlei Weife verändert werden, entweder

a. fo, dafs die Theile von einander getrennt werden; oder

b. fo, dafs zwei Materien von einander abgefondert werden.

Die chemifche Wirkung der erften Art heifst die Auflöfung; fo wird z. B. ein Stück Silber in Scheidewaffer aufgelöfet, d. h. die Salpeterfäure trennt die Beftandtheile des Silbers von einander. Hierbei wird alfo der vorige Zufammenhang der Theile getrennt, und es ift dazu ftets ein Auflöfungsmittel nothwendig.

Die chemifche Wirkung der zweiten Art heifst die Scheidung; fo wird z. B. Zinnober in Queckfilber und Schwefel gefchieden. Hier werden alfo zwei Mate-

rien von einander abgesondert, wozu sich die Chemie verschiedener Mittel bedient (N. 95.).

Chimären,

Hirngespinste, *chimères*. Willkührliche, weder durch Erfahrung noch durch Vernunft, sondern durch ein bloſses Spiel der Einbildungskraft erzeugte (also subjective) Vorstellungen, so fern sie als objectiv gedacht werden, z. B. versinnlichte Vernunftideen, oder die Vorstellung eines solchen Despotismus, wo selbst die Gedanken der Menschen durchaus gefesselt werden sollen. Das Willkührliche darin rührt von der Macht der Imagination oder Einbildungskraft her.

Das Wort bedeutet ursprünglich ein von den alten griechischen Dichtern erdichtetes Thier, welches sie sich vorn wie einen Löwen, in der Mitte wie eine Ziege, und hinten wie einen Drachen gestaltet vorstellten. Weil nun dieses Thier bloſs ein Product der Einbildungskraft war, aber doch von vielen für ein wirklich existirendes Thier gehalten wurde, so nannte man nachher eine jede, bloſs von der Einbildungskraft erzeugte, weder durch Erfahrung noch Vernunft unterstützte, und doch für reell gehaltene Vorstellung eine Chimäre. Wer den Kopf voll Chimären hat, hält also Producte seiner Einbildungskraft für wirkliche, oder doch real mögliche Dinge, d. h. für solche, die existiren können; ein solcher Mensch hat eine lebhafte Einbildungskraft, aber eine schwache Urtheilskraft oder wenig Verstand. Eine Chimäre ist von einer Erdichtung darin unterschieden, daſs die letztere existiren kann, die erstere aber nicht. Wenn also in einer Erdichtung Dinge zusammengesetzt werden, die sich nicht mit einander vereinigen lassen, so entsteht eine Chimäre (Baumgarten Metaph. §. 440.). Ferner, wenn solche Dinge von einander abgesondert werden, ohne welche der Gegenstand nicht möglich ist, z. B. das Wesen, die wesentlichen Stücke und Eigenschaften. Man kann dies logische Chimären nennen. Hingegen sind es transscendente Chimären, wenn man sich sinnliche Vorstellungen vom Daseyn Gottes, der Unsterblichkeit u. s. w. macht,

und die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, auf solche übersinnliche Gegenstände anwenden will.

Baumgarten sagt (§. 441): ein Dichtungsvermögen, welches leicht Chimären erdichtet, ist ein unbändiges, ein solches aber, welches sich vor Chimären hütet, ein wohlgeordnetes. Wer viel Chimären im Kopf hat, ist ein Phantast.

Christenthum.

Christianismus, *christianismus*, *christianisme*. Wenn die Lehren, die Christus vortrug, als ein Ganzes betrachtet werden, gleichsam als Ein Körper, der von Einem Geiste (Einem Princip) belebt wird, so nennt man dieses Ganze, nach dem Namen des Urhebers, das Christenthum. Man kann also an dem Christenthum zweierlei betrachten:

a. den Körper desselben, den blofsen Inbegriff seiner Theile oder Lehren, ohne auf den Geist desselben zu sehen, von welchem man also dabei abstrahirt, und das nennt man die Lehre des Christenthums; oder

b. den Geist desselben, das blofse Princip, das da macht, dafs jene Lehre nicht ganz was anderes, sondern ächtes Christenthum ist, dabei man wieder von der Lehre selbst abstrahirt.

Die Lehre des Christenthums kann nun betrachtet werden, entweder

α. als Religionslehre, d. i. als Anweisung zu der Erkenntnifs, dafs alle Pflichten göttliche Gebote sind, oder

β. als philosophisches Lehrgebäude, d. i. als der Unterricht eines menschlichen Philosophen über sittliche Gesinnungen.

In der letztern Rücksicht betrachten wir das Christenthum in diesem Artikel (P. 229.).

2. Was für ein Geist ein auf sittliche Gesinnungen gerichtetes Lehrgebäude belebt, erhellet theils

a. aus dem Gegenstande (Endzwecke), nach welchem getrachtet werden soll, oder dem letzten Ziele alles Bestrebens derer, die diesem Lehrgebäude anhängen; welches nach einem Ausdruck der alten griechischen und

römischen Philosophen auch das höchste Gut genannt wird; theils

b. aus dem Mittel, wodurch nach jenem Gegenstande getrachtet wird, oder die Art und Weise des Bestrebens, welches man die Bedingung des höchsten Guts nennen kann. Drückt man es in einer einzigen Formel aus, so dass man alle übrigen Vorschriften des Handelns davon ableiten kann, so heisst auch wohl diese Formel insbesondere das Princip der Moral.

Das letztere ist das, was den Anhänger des Lehrgebäudes belebt, der Geist, der ihn beseelt; das erstere ist das, was ihn dafür sichert, dass seine ganze Thätigkeit nicht auf eine Chimäre gerichtet ist.

Das höchste Gut des Christenthums wird von dem Urheber desselben Matth. 6, 33. angegeben:

Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit.

Der Hauptgegenstand des Trachtens eines Christen ist folglich:

das Reich Gottes.

Wir wollen den Begriff desselben nun entwickeln, und wir werden uns aus dieser Entwickelung und dann aus der Vergleichung dieses Begriffs mit dem des höchsten Guts in den berühmtesten andern philosophischen Lehrgebäuden überzeugen, dass derselbe den Forderungen der Vernunft, in so ferne sie uns ein unbedingtes Gesetz vorschreibt, oder practisch ist, und zwar er allein ein Genüge thut (P. 230.).

3. Das Reich Gottes ist der Vernunftbegriff (Idee) von einer Welt, in der die Wesen so beschaffen sind, als sie durch das Christenthum, nach der Absicht seines Urhebers, werden sollen. In einer Welt ist aber zweierlei zu erwägen:

a. die Beschaffenheit der darin befindlichen Wesen;

b. der Zustand der darin befindlichen Wesen.

Wie nun die Glieder des Reichs Gottes beſchaffen ſeyn ſollen, folgt aus den Mitteln, wodurch die Anhänger darnach ſtreben ſollen. Es iſt nehmlich im Moraliſchen ganz anders als im Phyſiſchen in Anſehung des Zuſammenhangs zwiſchen Zweck und Mittel. Im Phyſiſchen gehet der Zweck dem Mittel vor, ich muſs wiſſen, wornach ich trachten ſoll, ehe ich wiſſen kann, wie ich das Trachten anzufangen habe. Im Moraliſchen aber, wo ich recht handeln muſs, ohne alle Rückſicht auf etwas, was ich dadurch erreiche, geht der Zweck aus dem Mittel hervor.

Die Beſchaffenheit eines zum Reiche Gottes gehörigen Gliedes muſs alſo ſeyn, daſs es ſich dem ſittlichen oder moraliſchen Geſetze von ganzer Seele weihet. Dieſes drückt Chriſtus, um nicht miſsverſtanden zu werden, was er unter dem Reiche Gottes für ein Reich meine, noch beſonders durch die Worte aus:

nach ſeiner (Gottes, αυτου) Gerechtigkeit

oder nach ſittlich guten Geſinnungen. Das, von ganzer Seele, iſt in den Worten, am erſten, enthalten, das Trachten nach guten Geſinnungen ſoll nehmlich dem Trachten nach allem Uebrigen vorhergehen. Wir werden gleich ſehen, warum dieſes Reich, Gottes Reich, und dieſe ſittlich guten Geſinnungen, oder wie ſie der Hebräer nennt, dieſe Gerechtigkeit, Gottes Gerechtigkeit heiſst. Es iſt nehmlich die Frage, wie würde der Zuſtand der Glieder eines ſolchen Reichs ſeyn, die ſich von ganzer Seele ſittlich guten Geſinnungen weiheten? Nun hängt aber der Zuſtand ſinnlicher Weſen nicht von ihrem Willen, ſondern von der Natur ab. Vorſtehende Frage iſt alſo einerlei mit der: wie müſste die Natur in einer ſolchen Welt beſchaffen ſeyn? Antwort: Die Natur müſste zu der Beſchaffenheit der in dieſer Welt lebenden Weſen zuſammenſtimmen, d. h. da die Weſen von der Natur abhängen, und nicht die Natur von dieſen Weſen abhängt, und ſie alſo der Natur nicht entbehren können, ſo werden ſie, der Vernunft gemäſs, fordern, daſs ihre Bedürfniſſe dann befriedigt werden, wenn ſie ſich den ſittli-

chen Gesinnungen weihen, und nicht etwa dann, wenn sie den sittlichen Gesinnungen ungetreu sind. Wenn sie sich also von ganzem Herzen, d. h. völlig, dem sittlichen Gesetze weihen, so fällt damit jede Ursache weg, warum ihre Bedürfnisse, deren Befriedigung, nach der Vernunft, nur durch und um des Sittengesetzes willen eingeschränkt werden können, in irgend einem Falle unbefriedigt bleiben sollten. Sie sind es nicht nur bedürftig, sondern auch würdig, und zwar unendlich würdig, weil alle Ursache der Einschränkung wegfällt. Befriedigung der Bedürfnisse des sittlich Guten ist Erfüllung aller seiner Wünsche. Erlangung aller seiner Wünsche ist also der Zustand, worin sich jedes Glied des Reichs Gottes in demselben befindet.

4. Und nun wird sich zeigen, warum dieses Reich das Reich Gottes heisst. Die Harmonie oder Zusammenstimmung zwischen der vollkommensten sittlich guten Gesinnung und der vollkommensten Erfüllung unserer Wünsche ist nehmlich jedem von beiden Stücken für sich selbst fremd. Die sittlich gute Gesinnung hat nie die Erfüllung gewisser Wünsche im Auge, und kann sie also noch weniger versprechen. Sie ist nur immer darauf gerichtet, das Sittengesetz um desselben willen zu erfüllen. Die Erfüllung unsrer Wünsche ist eine Wirkung durch Naturkräfte, und weiss nichts von einem Sittengesetze, und kann also an und für sich nicht darauf Rücksicht nehmen. Denn sie erfolgt nach dem Causalmechanismus der Natur. Sittlich gute Gesinnungen können, als solche, nichts zur Erfüllung unsrer Wünsche, und die Erfüllung unsrer Wünsche kann, als solche, nichts zu sittlich guten Gesinnungen thun. Da auf diese Weise die Harmonie zwischen beiden nicht in ihnen selbst liegt, und derjenige, der sich dem Sittengesetze weihet, doch so handelt, als würden seine Wünsche unter dieser Bedingung erfüllt werden, so ist es unmöglich, sittlich zu handeln, ohne die Welt für das Werk eines Wesens zu halten, von dem die Befriedigung jener Wünsche und also die ganze Natur abhängt, und das sie den sittlich guten Wesen er-

füllen will. Dieses Wesen muss also der Urheber der Welt oder Gott seyn. Daher nun heisst das Reich, welches der Gegenstand des Bestrebens der Anhänger des Christenthums ist, Gottes Reich, weil Gott es will, und die Gerechtigkeit, oder die in demselben herrschende sittlich gute Gesinnung, aus eben dem Grunde, Gottes Gerechtigkeit. Es ist merkwürdig, dass der Genius der hebräischen Sprache, deren Eigenthümlichkeiten (Hebräismen) sich überall in die Sprache des Neuen Testaments eingedrängt haben, hierin mit den Vernunftbegriffen übereinstimmt, indem sie demjenigen, was das, was es ist, im vorzüglichsten Grade ist, das Beiwort Gottes zusetzt, z. B. Berg Gottes, ein sehr hoher Berg. So könnte auch Reich Gottes zugleich mit die Bedeutung des Reichs *per eminentiam*, oder des vollkommensten Reichs, und Gerechtigkeit Gottes die allervollkommenste Tugendgesinnung heissen. Zugleich ist nicht zu leugnen, dass der Stifter des Christenthums hierbei mit auf die Grillen seiner jüdischen Zeitgenossen von einem irdischen Reiche des Messias Rücksicht nimmt, und demselben das Reich Gottes entgegenstellt (Luc. 17, 21 — 22).

Die beiden Elemente des höchsten Guts des Christenthums.

1. Die sittlich gute Gesinnung im höchsten Grade, oder ganz vollendet, in ihrer ganzen Vollkommenheit gedacht, heisst die Heiligkeit, und ist das erste unentbehrliche Bestandstück des christlichen höchsten Guts oder des Reichs Gottes, und der eigentliche Geist des Christenthums (oder das oberste höchste Gut), der in allen Lehren desselben wehet, und sie alle belebt, s. Heiligkeit.

2. Die Erfüllung der Wünsche im höchsten Grade gedacht, oder ganz vollendet, in ihrer ganzen Vollkommenheit dargestellt, heisst die Seligkeit, und ist das zweite unentbehrliche Bestandstück des Reichs Gottes, oder das abgeleitete höchste Gut, weil es nur unter der Bedingung des obersten Guts Gegenstand des Willens ist, s. Seligkeit.

3. Die Heiligkeit der Sitten iſt alſo das, was das Chriſtenthum fordert, und eine Lehre zu einem Beſtandſtücke des Chriſtenthums macht. Sie iſt das Urbild, nach welchem der Chriſt ſein Verhalten in jedem Stande beſtimmen ſoll, und iſt uns ſchon in dieſem Leben zur Richtſchnur angewieſen. Dieſes Urbild iſt aber nur ein Vernunftbegriff von Vollendung, der in dieſem Leben nichts adäquat ſeyn, nichts gleich kommen kann. Alle moraliſche Vollkommenheit, zu der es der Menſch in dieſem Leben bringen kann, iſt daher immer nur Tugend, d. i. geſetzmäſsige Geſinnung aus Achtung fürs Geſetz, und der ſie hat, handelt ſo, als wenn er dadurch die Heiligkeit erreichen könnte. Da nun dieſes in dieſer Welt nicht möglich iſt, ſo handelt der Tugendhafte unter der Vorausſetzung einer zukünftigen Welt und eines Fortganges in derſelben ins Unendliche, weil die Vernunftideen, und alſo auch die der Heiligkeit, in keiner Zeit erreichbar ſind. Folglich handelt der Tugendhafte ſo, als wäre eine Unſterblichkeit oder ein Leben ohne Ende.

4. In dieſem Leben ohne Ende iſt auch nur die Seligkeit erreichbar, d. h. es iſt zu ihr nur ein Fortſchreiten ohne Ende. Zwiſchen der Heiligkeit und Seligkeit iſt nun in Anſehung der Erlangung derſelben der Unterſchied, daſs die Heiligkeit uns ſchon in dieſer Welt zur Richtſchnur angewieſen iſt, weil das Fortſchreiten zu ihr ſchon in dieſem Leben möglich und nothwendig iſt, die Seligkeit hingegen von uns gar nicht bewirkt werden kann, und daher als vollkommene Uebereinſtimmung unſers Schickſals mit unſerm ſittlichen Werth, oder der Bedingung des höchſten Guts, und folglich auch der vollkommenſten Erfüllung unſrer Wünſche, hier nur ein Gegenſtand iſt, den wir vom zukünftigen Leben hoffen (M. II. 344. P. 229.).

Reſultat.

1. Das Chriſtenthum iſt alſo in Anſehung ſeiner Principien und ihrer Ableitung ſo beſchaffen:

a. ihr oberſtes Princip, die Idee, die das Ganze belebt, iſt Heiligkeit;

b. das abgeleitete höchste Gut, oder das zweite Element desselben, die Seligkeit;

c. aus beiden zusammen bestehet nun das ganze höchste Gut des Christenthums, das Reich Gottes.

Diese Gegenstände des christlichen Bestrebens setzen aber voraus:

d. einen heiligen Urheber, oder einen Gott;

e. Unsterblichkeit, oder eine zukünftige Welt.

2. Folgende christliche Grundsätze des Handelns sind daher gleichbedeutend:

Sei heilig; oder, jaget nach der Heiligung; ihr sollt heilig seyn (Hebr. 12, 14. 1 Petr. 1, 16.);

Sei sittlich gut, nicht, um selig zu werden, sondern so, dass du selig werdest; oder, wer überwindet (im Kampfe der Tugend), dem will ich die Krone des Lebens geben (Offenb. 2, 10. 3, 21.);

Trachte nach dem höchsten Gut; oder, trachtet nach dem Reiche Gottes (Matth. 6, 33.);

Handle so, als erfülltest du damit den Willen des heiligen Urhebers der Welt; oder, liebe Gott über alles (Matth. 22. 37.);

Handle so, als wärst du unsterblich; oder, seid fröhlich und getrost (in der schwierigen Erfüllung eurer Pflichten) es soll euch im Himmel (in dem zukünftigen Leben) wohl vergolten werden (Matth. 5, 11. 12.).

(P. 231.) Das Reich Gottes ist übrigens inwendig in uns, wenn wir diese Idee wirklich zum Ziel unsers Strebens machen, so dass sie unsre ganze Gesinnung beherrscht (Luc. 17, 21. 22.); und eben darum betet der Christ, seiner Unvollkommenheit und seines Unvermögens sich bewusst: Dein Reich komme (Luc. 11, 2).

3. Es erhellet nun aus dieser Entwickelung zugleich, dass das christliche Princip der Moral nicht theologisch ist, das heisst, dass es seine Vorschriften des Handelns

nicht etwa von dem Willen der Gottheit ableitet, so dafs der Christ die Vorschriften Christi darum erfüllen soll, weil sie Gottes Gebote sind. Dann wäre das Princip Christi Heteronomie, d. i. der Gehorsam gegen eine fremde Gesetzgebung, gegen das Gesetz eines Andern, nehmlich Gottes. Sondern Christi Princip ist wirklich Autonomie der reinen practischen Vernunft, d. i. der Gehorsam gegen die Gesetzgebung unsrer eigenen Vernunft, in so fern sie uns allgemeingültige und unbedingte Vorschriften oder Grundsätze des Handelns giebt, also Gehorsam gegen unser eigenes Gesetz, das wir uns selbst geben. Christus legt nicht etwa die Erkenntnifs Gottes und seines Willens zum Grunde seiner Gesetze, sondern er gehet von der Heiligkeit des Willens aus, und setzt diese dem Pharisäismus entgegen, dessen Princip der Wille Gottes war, aber eben darum auch einen äufsern Dienst Gottes für hinlänglich hielt. Aber obwohl Christus nicht sagt: ihr sollt heilig seyn, um Gott zu gehorchen, damit ihr selig werdet, so sagt er doch, wenn ihr heilig seid, dann gehorchet ihr Gott, und ihr seid im Dienste Gottes, wenn ihr im Dienste der Tugend seid, und könnet dann mit Recht hoffen, zu dem höchsten Gute zu gelangen und selig zu werden (P. 232).

Vergleichung des Christenthums in Ansehung seines moralischen Princips und Gegenstandes mit den griechischen Schulen.

I.

Vergleichung des Christenthums mit dem Cynismus.

1. Der Urheber des Cynismus war Antisthenes, ein Schüler des Sokrates. Die Anhänger dieser Schule hiefsen Cyniker (Hundische) theils von dem Gymnasium aufserhalb Athen, das Cynosarges hiefs, wo Antisthenes lehrte, theils von ihrem beifsigen Wesen.

2. Das höchste Gut der Cyniker ist die wirklich erreichte Glückseligkeit, welche die blofse ganz uncul-

tivirte Natur geben kann. Die Idee des Cynikers von der Glückseligkeit ist die Natureinfalt, oder ein solches Leben, welches allein der Natur gemäss ist, so dass man ganz so lebt, wie die Thiere, die nichts von Cultur, bürgerlicher Gesellschaft und dem, was damit zusammenhängt, wissen. Die Stoiker nannten die Lehre der Cyniker daher den kürzesten Weg zur Tugend *). Den Weg, zu der Natureinfalt zu gelangen, ist der gemeine Menschenverstand, welcher recht gut entscheidet, was die Natur fordert, und was erkünstelte Bedürfnisse sind, welchen man entsagen muss, wenn man der Natureinfalt gemäss leben will (P. 230.*)

3. Das vollendete sichtbare Muster der Cyniker war Diogenes von Sinope, genannt der Hund, ein Schüler des Antisthenes. Sein höchstes Gut war die Unschuld der Natur, und seine Regel:

Nichts zu bedürfen, als was man nicht entbehren kann.

4. Offenbar war der Cyniker Idee von Glückseligkeit und dem Wege dazu falsch. Denn in der Natur ist alles auf Cultur angelegt, und es widerspricht der Vernunft, zu wollen, dass Anlagen in der leblosen und lebendigen Natur (dem Menschen) seyn sollen, die unentwickelt bleiben, und die doch erst durch Entwickelung ihre Absicht erreichen. Der Cynismus ist daher der Cultur des menschlichen Geschlechts entgegen, und will, dass dasselbe von der Stufe der Cultur, auf der es sich befindet, herabsteigen, und sich in den Zustand der unvernünftigen Thiere versetzen soll. Das Christenthum hingegen begünstigt die Cultur des menschlichen Geschlechts, indem es erlaubt, alle Anlagen in der Natur ihren Zwecken gemäss zu entwickeln und zu gebrauchen, doch nie anders als unter der Bedingung der Moralität. Der Erfahrungserfolg davon ist auch die hohe Stufe der Cultur, auf der das menschliche Geschlecht in denen Ländern stehet, in denen das ächte Christenthum blühet.

*) Συντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδὸν *Diog. Laert. in Mened. et Zenone.*

Rousseau philosophirte übrigens im Geiste des Cynismus, in seiner Preisschrift: über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen.

5. Noch ist zu merken, dass die Cyniker ihre Grundsätze übertrieben. Sie sagten z. B. was nicht schändlich ist zu thun, das ist auch nicht schändlich zu sagen, und daraus schlossen sie, dass man von dem Beischlaf und von der Ausleerung des Körpers in einer nackenden Sprache reden dürfe; ja sie hielten es sogar für keine Schande, jene Handlungen öffentlich zu thun, weil sie doch von der Natur geboten wären. Allein das ist wirklich nicht der Natur gemäss, sondern zuwider, denn die Natur hat sich das Gesetz aufgelegt, über solche Dinge, in welchen wir mit den Thieren zu viel Aehnliches haben, einen Schleier zu werfen.

II.

Vergleichung des Christenthums mit dem Epikurismus.

1. Man hat den Epikurismus in spätern Zeiten als schändlich verworfen, und dennoch ist das Christenthum, so wie man es in neuern Zeiten vorstellte, nichts anders als dieser Epikurismus. Der Stifter des Christenthums, behauptete man, habe den Menschen eine göttliche Offenbarung über den Weg zur Glückseligkeit gelehrt; Epikurs Bemühungen waren ebenfalls, den Weg zur Glückseligkeit zu zeigen. Das Epikurische System setzte dem Streben seines Weisen keine grössere Glückseligkeit zum Ziel, als die sich durch menschliche Klugheit erwerben lässt, und, obwohl die Anhänger desselben von Pflicht redeten, z. B. der Enthaltsamkeit, Mässigung der Neigungen, u. s. w. so sollten doch diese Pflichten immer nur darum erfüllt werden, um ein höheres Wohl zu geniessen, als der unmässige oder unmögliche Genuss gewisser Dinge und die Befriedigung gewisser Neigungen gewähren kann. Der ganze Unterschied liegt nur darin: Epikur lässt seinen Weisen schon hier durch seine eigene, alles vermögende Klugheit die höchste Glückseligkeit ge-

niefsen, die Glückfeligkeitslehrer des Chriftenthums aber behaupten, die Lehre Jefu gewähre, in Beziehung auf unfre Anlagen zur Glückfeligkeit und unfer natürliches Unvermögen, uns von felbft zu höhern Graden derfelben zu erheben, die allerangemeffenfte Hülfe und Unterftützung, bei deren rechten Gebrauch wir unfehlbar immer feliger werden müfsten.

2. Der Urheber des Epikurismus war Epikur, von dem es den Namen führt, der zwar Lehrer mehrerer Schulen gehört hat, aber fich immer rühmte, fein eigener Lehrer gewefen zu feyn.

3. Das höchfte Gut des Epikur war die fchon in diefem Leben von dem Weifen zu erreichende Glückfeligkeit. Diefe Glückfeligkeit beftehe in einer gänzlichen Schmerzlofigkeit (ἀοχλησια) und einem vollkommenen Vergnügen (ἡδονη), die Tugend aber fei das Mittel zu diefer Glückfeligkeit. Allein nach Glückfeligkeit zu trachten kann wohl eine Maxime diefes oder jenes Menfchen, aber kein Gefetz feyn, weil der Gegenftand, nach welchem getrachtet werden foll, die Glückfeligkeit, fich nach dem befondern Gefühl der Luft oder Unluft eines jeden Einzelnen, und felbft nach dem verfchiedenen Bedürfniffe in einem und demfelben Subject, abändert. Folglich giebt es hier kein Gefetz, fondern eine beliebige Wahl nach jedes Einzelnen Neigung. Die Epikuräer unterfchieden fich dadurch von den Stoikern, dafs diefe die Glückfeligkeit in der Tugend fetzen, die Epikuräer hingegen die Glückfeligkeit für den Endzweck der Tugend hielten. Sie fahen übrigens, wie die Stoiker, die Wiffenfchaft oder Philofophie für den Weg zum höchften Gut an, und lehrten wie jene, nur der Weife fei tugendhaft, und eben daher glückfelig (P. 230.). Epikur felbft führte ein tugendhaftes Leben. Seine Regel aber war:

Trachte nach Tugend, nicht um ihrer felbft, fondern um der Glückfeligkeit willen *)

*) Δια την ἡδονην τας ἀρετας ἀιρειϑαι, οὐ δἰ ἀυτας.

4. Epikur irrte ſich alſo darin, daſs er behauptete, die Tugend mache glückſelig, und dieſe Glückſeligkeit ſei in dieſem Leben erreichbar. Er unterſchied nehmlich zwiſchen einer abſoluten, nur den Göttern möglichen, und einer für Menſchen möglichen bedingten Glückſeligkeit; die letztere war ſein höchſtes Gut, das der Weiſe durch Tugend erreiche. Seine Tugend war alſo nichts anders, als Klugheit. Sie war folglich nichts als Eigennutz, und keine Tugend, deren Natur es iſt, daſs ſie, wie die Stoiker ganz recht behaupteten, um ihrer ſelbſt willen geſchätzt und geſucht werde. Die Stoiker verkannten die Natur der Glückſeligkeit, die ſich auf unſre Bedürfniſſe bezieht; die Epikuräer die Natur der Tugend, die nicht wozu iſt, ſondern einen abſoluten Werth hat. Beide irrten darin, daſs ſie Heiligkeit und Glückſeligkeit nicht für unerreichbare Ideen, ſondern für die ſchon in dieſem Leben erreichbare Beſtimmung des Menſchen anſahen. Ueberdem muſste ihre Maxime unaufhörlich Ausnahmen einräumen, ein Umſtand, der ſie zu einem Geſetz, das keine Ausnahmen verſtattet, untauglich macht. Das Chriſtenthum lehrt nicht die Tugend als ein Mittel der Glückſeligkeit, ſondern führt den Tugendhaften auf Gott, den Vergelter der Tugend, hin, gründet alſo den Zuſammenhang zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit nicht wie Antiſthenes und Zeno auf Identität beider, und nicht wie Epikur darauf, daſs die Tugend die natürliche Urſache der Glückſeligkeit, und dieſe die natürliche Wirkung der Tugend ſei; ſondern auf einen Gott, der die Tugend unterſtütze und belohne, doch ſo, daſs der Tugendhafte nicht um dieſer Belohnung willen tugendhaft ſei, aber wohl, wenn er tugendhaft ſei, ſich die Belohnung des Vergelters, die Glückſeligkeit, verſprechen dürſe (P. 230. *).

III.

Vergleichung des Chriſtenthums mit dem Stoicismus.

1. Man hält gemeiniglich dafür, die chriſtliche Vorſchrift der Sitten habe in Anſehung ihrer Reinigkeit vor dem moraliſchen Begriffe der Stoiker nichts voraus; allein

der Unterschied beider ist doch sehr sichtbar. Der Stifter des Christenthums verlangt von dem Anhänger desselben ein bloſses, obwohl ernstliches, Trachten nach der Heiligkeit, der Stoiker hingegen setzt seine Weisheit in einer wirklichen Heiligkeit oder gänzlichen Unabhängigkeit von allem Sinnlichen, also, das was der Christ in einem unendlichen Fortschreiten werden soll, das soll der Stoiker wirklich seyn, und dieses durch Wissenschaft wirklich erreichen. Das stoische System machte daher das Bewuſstseyn der Seelenstärke zur Angel, um die sich alle sittliche Gesinnung wenden sollte, und, obwohl die Anhänger desselben von Pflichten redeten, auch sie ganz wohl bestimmten, so setzten sie doch die Triebfeder und den eigentlichen Bestimmungsgrund des Willens in eine Erhebung der Denkungsart über die niedrigen und nur durch Seelenschwäche machthabenden Triebfedern der Sinne. Der Christ bleibt ein Mensch, der Weise der Stoiker hingegen erhebt sich über die thierische Natur des Menschen, und ist ihm selbst genug, er trägt zwar Andern Pflichten vor, ist aber selbst über sie erhaben, und keiner Versuchung zur Uebertretung des sittlichen Gesezzes unterworfen (P. 229. *).

2. Der Urheber des Stoicismus war Zeno, ein Schüler des Cynikers Krates, welcher des Diogenes von Sinope Schüler war. Die Anhänger des Zeno hieſsen Stoiker von der Stoa oder der Halle, in welcher Zeno lehrte.

3. Das höchste Gut der Stoiker war die schon in diesem Leben erreichte Weisheit. Diese Weisheit hielten sie für identisch mit Glückseligkeit, und machten dadurch den Weisen, oder den, der nach ihrer Idee lebte, unabhängig von der Natur. Sie waren darin mit den Cynikern einig, nur daſs die letztern die Natureinfalt in den Sitten für höher achteten, die Stoiker aber die Strenge in den Sitten für genug hielten, und daher den äuſsern Sitten ihrer Zeitgenossen, so weit es die Sittlichkeit erlaubte, gemäſs lebten, über die sich hingegen die Cyniker wegsetzten. Die Stoiker hielten mit den Epikuräern die Wissenschaft für den Weg zum höchsten Gut, und

meinten, der bloſse Gebrauch der natürlichen Kräfte sei hinreichend, dasselbe zu erlangen (P. 229 *).

4. Das vollendete sichtbare Muster der Stoiker war Epiktet. Seine Regel war:

dulde und enthalte dich. *)

5. Die Stoiker irrten sich bloſs darin, daſs sie sich vorstellten, die Weisheit wäre schon in dem gegenwärtigen Leben erreichbar, und daſs sie folglich das moralische Vermögen des Menschen über alle Schranken seiner Natur hochspannten. Das widerspricht aber aller Menschenkenntniſs, indem alle Erfahrung lehrt, daſs alles, wozu es die Menschen bringen können, nur Tugend ist. Der Stoicismus ist daher den Kräften der Menschen nicht angemessen, und der Mensch kann es nie dahin bringen, der Weise des Stoikers zu werden, welcher die Idee eines von aller Sinnlichkeit entkleideten Wesens oder Gottes selbst ist. Das Christenthum hat noch ein zweites Bestandstück des höchsten Guts, nehmlich die Glückseligkeit; diese will der Stoiker aber gar nicht für einen besondern Gegenstand des menschlichen Begehrungsvermögens gelten lassen. Er setzt daher die Glückseligkeit in die Tugend, und will von keiner andern Glückseligkeit wissen, als von der Zufriedenheit mit seinem persönlichen Werth und also dem Bewuſstseyn seiner sittlichen Denkungsart. Die Stimme unsrer eignen Natur aber widerlegt das schon, und wir können unmöglich behaupten, daſs der Tugendhafteste unter den Menschen, Jesus Christus, am Kreutze glücklich war. Diejenige Glückseligkeitslehre des Christenthums, nach der man den Zweck der Tugend in der Zufriedenheit mit seinem innern Zustande suchte, und alle andere Glückseligkeit, die auf unsrer Abhängigkeit von der Natur beruhet, verachtete, ist nichts als Stoicismus (P. 229 *).

*) Ἀνεχου και ἀπεχου.

IV.

Resultat.

1. Höchstes Gut.	der Cyniker:	Glückseligkeit durch Entbehrung.
	der Epikuräer:	Glückseligkeit durch Tugend.
	der Stoiker:	Tugend als Glückseligk.
	der Christen:	Reich Gottes oder die durch nothwendige Voraussezzung eines Gottes und einer Unsterblichkeit mögliche Vereinigung der Heiligkeit und Seligkeit.

2. Die Tugend im höchsten Grade gedacht ist nach der

Idee	der Cyniker:	Natureinfalt.
	der Epikuräer:	Klugheit.
	der Stoiker:	Weisheit.
	der Christen:	Heiligkeit.

3. Maxime des Cynikers.

Sei unabhängig von allen erkünstelten Bedürfnissen; so bist du glücklich.

Maxime des Epikuräers.

Erwähle diejenige Wollust, die mit keiner Unlust, und fliehe diejenige Unlust, die mit keiner Wollust verknüpft ist; meide die Wollust, welche gröſ-

ſere Wolluſt verhindert oder eine gröſſere Unluſt verurſacht, und ſcheue nicht die Unluſt, welche eine noch gröſsere Unluſt abwendet, oder eine gröſsere Wolluſt bringt; ſo biſt du glücklich.

Maxime des Stoikers.

Nur die Tugend iſt ein Gut, nur das Laſter ein Uebel, darum ſei tugendhaft und von allen Neigungen unabhängig; ſo biſt du glücklich.

Maxime des Chriſten.

Jaget nach der Heiligung (Trachtet durch Tugend nach Heiligkeit), ohne welche wird Niemand den Herrn ſehen (oder zu Gott kommen, d. i. durch ihn zur Glückſeligkeit gelangen). (Hebr. 12, 14.).

4. Der Weg des Cynikers zu ſeinem Ziel iſt der gemeine Menſchenverſtand;

der Weg des Epikuräers und Stoikers, die Wiſſenſchaft;

der Weg des Chriſten, Aenderung und Beſſerung des Willens in Verbindung mit einem höhern Beiſtande, zum Erſatze deſſen, was ihm an eigenem Vermögen abgehet. Der Chriſt bedarf alſo der Wiſſenſchaft nicht, und iſt glücklich zu preiſen, weil auch der Arme an Geiſt, der nichts von Wiſſenſchaft weiſs, das Himmelreich oder Reich Gottes erlangen kann (Matth. 5, 3.).

Die griechiſchen Schulen glaubten alſo alles durch natürliche Kräfte ſchon in dieſem Leben auszurichten, daher kamen ſie auf Gott und Unſterblichkeit, und ermangelten alſo der Religion, der ſie bei ihren Fehlſchlüſſen nicht bedurften. Nur das Chriſtenthum

führt zu Gott und Unfterblichkeit, alfo zum Bedürfnifs einer Religion, die es uns in feinen Lehren darbietet (M. II. 343. P. 227). Plato und Ariftoteles waren fchon in Anfehung ihrer fittlichen Begriffe Epikuräer, nur hielt Plato die Idee der Tugend für angebohren, Ariftoteles und die übrigen griechifchen Schulen hingegen für aus der Erfahrung entfprungen.

Cleriker,

Schriftgelehrter, κληρικος, *clericus*, *clerc*. So nennt Kant (im Gegenfatze der Laien, der in der Erkenntnifs des Sinnes der Offenbarung nicht Bewanderten oder Ungelehrten) diejenigen Gelehrten, welche fich die zur Auslegung der Offenbarung nöthigen (hiftorifchen) Kenntniffe erworben haben, und daher dazu beftellt find, den übrigen Mitgliedern der Kirche den Sinn derfelben zu erklären, und fie zur Befolgung der Offenbarungsvorfchriften anzuhalten.

2. Das Wort Cleriker ift eigentlich ein Kunftwort der katholifchen Kirche, und bedeutet, nach dem Sprachgebrauch derfelben, einen folchen, der vermittelft der Tonfur in den geiftlichen Stand getreten ift. Folglich bezeichnet es in der römifchen Kirche einen jeden Geiftlichen, vom geringften bis zum vornehmften Prälaten (*Decret. Gratiani Distinct. XXI. C. I.*). In ältern Zeiten hielt man die Ausfprüche der Cleriker felbft für Offenbarung, weil fie zu den Zeiten der Apoftel durch Auflegung der Hände zu ihrem Gefchäfte geweihet wurden, mit diefer Auflegung der Hände durch die Apoftel zugleich die Mittheilung der Geiftesgaben verknüpft war, und man fich alfo vorftellte, dafs die Geiftesgaben durch diefe Priefterweihe von Cleriker zu Cleriker fortgepflanzt würden, f. Priefter.

3. Das Wort Cleriker foll von dem griechifchen Wort Cleros (κληρος) Loos herkomen, weil Matthias, der erfte, den die Apoftel zu einem Cleriker einweiheten, durchs Loos ift erwählt worden. So leitet der vorgebliche Ifidorus (*Decret. Gratiani Distinct. XXI.*

C. I.) dies Wort ab. Der Unterſchied zwiſchen Cleriker und Laien (λαικος) iſt wahrſcheinlich aus der jüdiſchen Theokratie in die chriſtliche Kirche eingeführt worden; wenigſtens iſt er ſehr alt, und zu Tertullians Zeiten, d. i. zu Anfang des dritten Jahrhunderts, gebraucht worden. In der proteſtantiſchen Kirche hat man aber das Kunſtwort Cleriker verworfen, und die Worte, Geiſtliche, Prediger dafür eingeführt, weil nach den Grundſätzen dieſer Kirche der Religionslehrer nicht, weil er Cleriker iſt, unbedingten Glauben fordern (*pro auctoritate* ſprechen) kann, ſondern die allgemeine Menſchenvernunft zur Prüfung ſeiner Lehren wecken und ermuntern ſoll. Der bloſse Cleriker, dem es öfters mehr um Herrſchaft, als um Wahrheit zu thun iſt, beherrſcht nehmlich durch ſeine Gelehrſamkeit den Laien, der aus Mangel an Gelehrſamkeit nicht prüfen kann, und für den alſo nichts übrig bleibt, als blind und ſclaviſch zu glauben. Der proteſtantiſche Geiſtliche hingegen iſt nicht bloſser Religionsgelehrter, ſondern auch Religionsphiloſoph, und weckt daher durch ſeinen Unterricht die allgemeine Menſchenvernunft, damit in dem Ungelehrten ein auf Vernunft gegründeter, frei angenommener Glaube entſtehe.

4. Es kann alſo unmöglich Kant zum Vorwurf gereichen, oder ein Grund gegen ſeine Behauptung von dem Primat der allgemeinen Menſchenvernunft in der chriſtlichen Glaubenslehre ſeyn, daſs ſchon Tindal das nehmliche geſagt hat, ob man gleich auch ſchon vor Kant dagegen geſtritten hat. Entweder, ſagt Tindal, gehet die Religion dem gröſsten Theil der Menſchen nichts an, oder ſie muſs ſolche innere Merkmale von Wahrheit bei ſich führen, welche Leute von der geringſten Fähigkeit im Stande ſind zu entdecken (wenigſtens wenn ſie durch die Geiſtlichen darauf aufmerkſam gemacht werden). Oder alle Menſchen, ſehr wenige (nehmlich die kleine Anzahl der Schriftgelehrten) ausgenommen, ſind an allen Orten gehalten, ihren Glauben ihren Geiſtlichen aufzuopfern. Dann wären, ſagt Locke, die Menſchen gehalten, in Japan

Heiden, in der Türkei Muhamedaner u. f. w. zu feyn.

5. Kant behauptet, es müsse eine aus der allgemeinen Menschenvernunft entspringende natürliche Religion geben, und nach dieser müsse entschieden werden, ob die Offenbarungslehre Wahrheit enthalte. Dies ist auch sehr einleuchtend, weil die Ausleger und Aufbewahrer der Offenbarung (die Schriftgelehrten) sich selbst irren können, und dann, wie es in den finstern Jahrhunderten des Christenthums auch wirklich geschah, den Gläubigen Irrthum statt Wahrheit aufdringen würden. Ob also diese Behauptung, wie Storr meint, ungerechte Vorwürfe enthalte, welche Philosophen den Theologen machen (eigentlich den Clerikern, indem Theologen beweisen, welches Cleriker aber nicht können, weil die Laien ihre Beweise nicht fassen), läfst sich hieraus entscheiden. Storr meint, dafs doch aus den Schulen der Philosophen auch nicht lauter Erfinder hervorkämen. Kant fordert ja aber nicht, dafs jeder Mensch die Religionslehren erfinden, sondern die Wahrheit derselben nicht auf Autorität andrer annehmen, sondern mit seiner Menschenvernunft einsehen soll; und er giebt zu, dafs die Offenbarungslehre, obwohl als ein bloſses, dennoch höchst schätzbares Mittel, geliebt und cultivirt werden müsse, um der natürlichen Religion Faſslichkeit, selbst für die Unwissenden, ingleichen Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben (R. 249).

6. Der D. Storr setzt in seiner Bestreitung immer Theologen statt Cleriker, und denkt sich folglich unter denen, welche die vorgetragene Lehre prüfen, solche, welche in die Theologie eindringen, folglich selbst Theologen, entweder dem Berufe nach oder aus Liebhaberei (Dilettanten), werden wollen; Kant redet aber von Clerikern, und denkt sich unter Laien solche, die weder Theologen werden wollen noch können. Die Cleriker können auch Theologen seyn, d. i. solche, die eine aus Kenntniſs der Gründe entsprungene Erkenntniſs der Schriftgelehrsamkeit haben, wovon

aber Kant bei dem Begriff Cleriker abſtrahirt, und ſich darunter nur diejenigen denkt, die eine ſolche hiſtoriſche Kenntniſs der Offenbarung haben, welche zureicht, den Sinn derſelben andern mitzutheilen. Der Laie kann auch Gelehrter ſeyn, aber auch davon abſtrahirt Kant, und denkt ſich unter dem Begriff Laie bloſs den in der Schriftgelehrſamkeit Ungelehrten, welcher, da er als Laie nicht prüfen kann, nothwendig dem Cleriker blind glauben muſs, und alſo von ihm beherrſcht wird (R. 250).

7. Alle Cleriker zuſammengenommen, als Eine Geſellſchaft betrachtet, heiſst der Clerus (*clerus, clergé*). Wenn nun in einer Kirche als unbedingtes Geſetz verordnet iſt, was die Mitglieder derſelben, als ſolche, glauben ſollen (Statuten des Glaubens zum Conſtitutionalgeſetz der Kirche gehören), ſo herrſcht der Clerus, welcher dann in der Kirche das iſt, was im Staat die vollziehende Gewalt iſt, welche über die Befolgung der Geſetze wacht und dazu anhält. Das eigentliche Oberhaupt der Kirche nehmlich iſt Gott, und ſein ſichtbarer Statthalter auf Erden, der Vollſtrecker ſeines Willens in der Kirche, der oberſte Cleriker, der als ſolcher unfehlbar ſeyn muſs, weil er die oberſte vollziehende Gewalt in Händen hat; ſo wie die Verſammlung des Clerus zur Geſetzgebung (die Concilien) ebenfalls. Wodurch der Streit entſchieden wird, ob der oberſte Cleriker oder das Concilium des Clerus das Primat habe. Ein ſolcher Clerus bedarf dann freylich nicht der Vernunft, denn es liegt ihm nicht daran, daſs der Laie vernünftele, ſondern gehorche, welches er nicht durch Gründe, ſondern durch den Ausſpruch erzwingt: ſo will es Gott und die Kirche, mit der Bedrohung, daſs die letztere ſonſt in den Bann thue (excommunicire), und der erſtere zur ewigen Verdammniſs verurtheile. Auch glaubt der Clerus endlich ſogar der Schriftgelehrſamkeit entbehren zu können, denn da er andere nicht überzeugen kann, und es auch nicht nöthig hat, ſondern nur befehlen darf, ſo braucht er nichts weiter als die Statuten der Kirche zu wiſſen. Und ſo

beherrſcht endlich der Clerus den ganzen Staat, da ſelbſt das Oberhaupt des Staats, als Laie, ſeinen Verordnungen unterworfen iſt. Seine Herrſchaft unterſcheidet ſich nur von der des Staatsoberhaupts darin, daſs der letztere durch äuſsere Gewalt, der erſtere aber durch Gewalt über die Gewiſſen zwingt (R. 227).

Kant. Relig. innerh. der Grenz. IV. Stück. I. Th. 2. Abſchn. S. 249. 250 — II. Th. §. 3. S. 227.

Coalition,

coalitus, *coalition*. Dieſen Namen giebt Kant der Syntheſis (Verbindung), welche das Gleichartige intenſiver Gröſsen zuſammenſetzt, (C. 201.*) ſ. Syntheſis.

1. Die intenſiven Gröſsen ſind nehmlich ſolche, in denen man keine Theile wahrnehmen kann, die folglich nicht als eine Menge, ſondern als eine Einheit in unſer Bewuſstſeyn kommen, und in denen wir uns nur dadurch eine Vielheit vorſtellen können, wenn wir ſie nach und nach abnehmen und ſich dem gänzlichen Verſchwinden nähern laſſen. Man laſſe z. B. ein Licht auf eine Fläche fallen, und betrachte nicht, wie weit ſich die Helligkeit auf der Fläche ausdehnt, ſondern wie ſtark die Fläche erleuchtet wird, ſo betrachtet man eine intenſive Gröſse. Ich rücke nun das Licht weiter weg von der erleuchteten Ebene, ſo ſehen wir die Erleuchtung auf der Ebene ſich vermindern, und zwar hat man gefunden, daſs wenn man das Licht 2 mal ſo weit von der Ebene wegrückt, als es anfänglich davon entfernt war, die Erleuchtung 4 mal ſchwächer wird; rückt man das Licht 3 mal ſo weit weg, ſo wird die Erleuchtung 9 mal ſchwächer. Da nun eine Zahl mit ſich ſelbſt multiplicirt die Quadratzahl giebt, ſo ſagt man: das Licht nimmt ab nach den Quadraten der Entfernung, nehmlich ein 2 mal ſo weites Licht erleuchtet 4 mal, und ein 3 mal ſo weites 9 mal, ein 4 mal ſo weites 16 mal weniger.

2. Wenn nun das Licht einer Kerze auf eine Ebene fällt, und ich bringe das Licht einer zweiten Kerze dazu, und halte es in gleicher Entfernung mit demſelben

von der Tafel, so fällt eine neue Erleuchtung auf die Erleuchtung durch die erste Kerze, beide Erleuchtungen sind gleichartig, s. Gleichartigkeit. Daraus entstehet nun eine aus beiden Erleuchtungen zusammengesetzte Erleuchtung, die noch einmal so stark ist, als beide einfachen, wenn diese einander gleich waren.

3. Nun nennt aber Kant die Handlung des Verstandes, wodurch er die einzelnen Empfindungen zu dem Ganzen einer Anschauung verbindet, die Synthesis derselben. Und so ist nun die Verbindung der beiden einzelnen Empfindungen jeder einzelnen Erleuchtung, zur Empfindung einer einzigen Erleuchtung in der Anschauung einer zweifach erleuchteten Tafel, eine Zusammensetzung des Gleichartigen, welche die Synthesis der Coalition heifst.

4. Wir sehen also, dafs die Synthesis der Coalition eigentlich diejenige Verbindung ist, wodurch die Spontaneität des Verstandes die Vorstellung intensiver Gröfsen möglich macht. Denn wir können uns jede intensive Gröfse als aus zwei oder mehrern einfachern zusammengesetzt vorstellen, und in diese getrennt denken. Diejenige Erscheinung also, welche wir intensive Gröfsen nennen, entstehet aus einer solchen Verbindung sinnlicher Eindrücke, welche wir die Synthesis der Coalition nennen.

5. Was folglich bei der Zusammensetzung solcher Theile, die aufser einander sind, es sei nun im Raume oder in der Zeit, die Synthesis der Aggregation ist, das ist bei den intensiven Gröfsen die Synthesis der Coalition. Durch die Aggregation entstehet die extensive Gröfse, und durch die Coalition die intensive; die Aggregation ist eine Synthesis der sinnlichen Form, und giebt folglich das, was nachher der Verstand durch den Begriff der Quantität oder Vielheit der sich neben oder nach einander befindenden Theile denkt, die Coalition ist eine Synthesis des sinnlichen aber gleichartigen Stoffs, aber nicht in so fern er nach einander oder neben einander ist, welches Aggregation seyn, und eben die Form betreffen würde,

fondern in fo fern der Einflufs deffen, was die Sinnlichkeit afficirt, auf den Sinn zwar in einem Augenblick (nicht wie bei der Aggregation in einem Zeitraum) aufgefafst, aber doch als Gröfse, die ftärker und fchwächer feyn kann, gedacht werden mufs. Es ift nehmlich zwifchen der Aggregation und Coalition der fpecififche Unterfchied, dafs bei der Aggregation die Synthefis der Vielheit durch das Fortfchreiten von den Theilen zu dem Ganzen gefchieht, bei der Coalition hingegen das Ganze in einem Nu ohne alle Anfchauung einer Zeit in der Empfindung aufgefafst wird, und daher die Synthefis der Vielheit derfelben, der die Coalition zum Grunde liegt, eigentlich nur durch das Fortfchreiten von dem Ganzen zu den Theilen vorgeftellt werden kann.

6. Wenn ich die erleuchtete Mondfcheibe fehe, fo unterfcheide ich zweierlei fpecififch verfchiedene Gröffen an ihrer Erleuchtung, nehmlich die extenfive und die intenfive. Das heifst: ich unterfcheide, wie weit fich die Erleuchtung über die Mondfcheibe erftreckt, oder wie grofs der Theil des Mondes ift, welcher erleuchtet wird; dies ift die extenfive Gröfse feiner Erleuchtung. Man kann aber auch feine Beobachtung darauf richten, wie ftark der Mond erleuchtet ift, und wie ftark das Licht ift, womit er leuchtet. So hat man z. B. durch Beobachtung und Rechnung gefunden, dafs die Sonne mehr als 300000 mal ftärker leuchtet, als der Vollmond. Nun kann man bei der extenfiven Gröfse der Erleuchtung von einem erleuchteten Theil des Mondes zu dem andern fortgehen, bis man endlich durch die Aggregation die ganze erleuchtete Scheibe des Vollmondes als ein Ganzes anfchauet. Allein die Empfindung von der Stärke des Vollmondslichts erhalten wir nicht durch Theilvorftellungen, fondern wir können nur von dem Totaleindruck, als einer Einheit, auf Theilvorftellungen, oder auf Eindrücke von minderer Stärke fortfchreiten, oder uns vorftellen, wie die Erleuchtung etwa durch die Entfernung der Sonne abnehmen kann.

7. Die Synthefis der Coalition beftehet alfo in der nothwendigen Vorftellung des Verftandes von dem noth-

wendigen Fortgange von dem Ganzen zu den Theilen, um in einer Gröſse Vielheit zu denken. Diejenige Gröſse, bei welcher allein dieſer und nicht der umgekehrte Fortgang von den Theilen zu dem Ganzen möglich iſt, heiſst eben intenſive Gröſse.

Cörper,

corpus, *corps*, Materie, welche zwiſchen beſtimmten Grenzen eingeſchloſſen iſt (N. 85.). Zu einem Cörper gehört:

a. etwas, das auf Empfindung beruhet, nehmlich die Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe, Schwere, Empfindbarkeit, u. ſ. w.

b. etwas, das der Verſtand davon denkt, nehmlich Quantität der Materie, Beſchaffenheit und Realität des Cörpers, Subſtanz, Kraft, Zuſammenſetzung, Theilbarkeit, u. ſ. w.

c. etwas, das auf reiner Anſchauung beruhet, nehmlich Ausdehnung und Geſtalt oder Figur (C. 35.).

Das erſte iſt das Sinnliche am Cörper; das zweite, das, wodurch das Sinnliche an ihm gedacht wird; das dritte, die nothwendige ſinnliche Form des Stoffs der Empfindung. Das erſte iſt das Gegebene, das zweite ſind die nothwendigen Verſtandesbegriffe, wodurch das Gegebene erſt verſtanden wird, das letztere aber iſt die nothwendige Form der Anſchauung, durch die es erſt möglich wird, Vorſtellung von Cörpern, als äuſsern Gegenſtänden zu bekommen. Die Quellen von allen dreien ſind daher ſehr verſchieden. Das erſte entſpringt empiriſch, oder durch Wahrnehmung; das zweite aus dem reinen Verſtande, der dieſe ſeine Begriffe beim Denken des gegebenen Stoffs aus ſich ſelbſt erzeugt; und das dritte aus der reinen Sinnlichkeit, welche bei der Anſchauung des Empiriſch-ſinnlichen ebenfalls die Form aus ſich ſelbſt erzeugt, obwohl das Beſtimmte der Form ſich auf dem Empiriſchen gründet.

2. Man kann dies die transſcendentale Erörterung des Begriffs eines Cörpers nennen. Dann iſt ein Cörper ein durch die Form der reinen Sinnlichkeit,

und die Begriffe des reinen Verstandes, bestimmtes dem äufsern Sinne Gegebenes, oder, ein Ding, das, ob zwar nach dem, was es an sich selbst seyn mag, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellung kennen, welche sein Einfluss auf unsre Sinnlichkeit uns verschafft (P. 63.). Dies ist ein Cörper in transscendentaler Bedeutung. Diejenige Erklärung, die an der Spitze dieses Artikels stehet, sagt aus, was ein Cörper in physischer Bedeutung ist, d. h. was für Merkmale der Begriff desjenigen Erfahrungsgegenstandes, den man Cörper nennt, enthält. Die transscendentale Bedeutung hingegen giebt an, was der Cörper ist, wenn man auf den Ursprung der Vorstellung eines Cörpers überhaupt siehet, und was daran aus dem vorstellenden Subject selbst, und was aus der Wahrnehmung desselben entspringt. Die transscendentale Erörterung lehrt, dafs der Cörper nur eine Erscheinung ist, d. i. etwas, was nur in unsern Sinnen durch Affection derselben vorhanden ist, also an und für sich, aufser unsern Gedanken, oder, ohne Beziehung auf unsre (menschliche) Wahrnehmung nicht als existirend gedacht werden kann (P. 141.). Hiernach müssen alle Cörper mit samt dem Raume, darin sie sich befinden, für nichts als blofse Vorstellungen in uns, d. h. unsers Gemüths, gehalten werden, und existiren nirgend anders, als blofs in unsern Gedanken, d. h. als, obwohl unwillkührliche, Wirkungen unsrer Erkenntnifskräfte (C. 518. Pr. 62.).

3. Nimmt man nehmlich an, dafs es auch aufser der menschlichen Vorstellung einen Raum mit Cörpern in demselben gebe, so behauptet man damit, dafs Empfindung, Form, und alle Verbindung, die in den Objecten wahrgenommen und erkannt wird, nicht in der Sinnlichkeit, sondern lediglich in den Objecten selbst liege, und diese Behauptung nennt Kant den transscendentalen Realismus. Die Behauptung des Gegentheils, welche allein erwiesen werden kann, heifst der transscendentale oder critische Idealismus, und die grundlose Behauptung von der Verbindung zweier wesentlich verschiedener Substanzen, als Dinge an sich, nehmlich geistiger und cörperlicher, heifst der transscendentale Dualismus.

4. Cörper find alfo nicht Gegenftände an fich, fondern äufsere Erfcheinungen im Raume, oder Gegenftände des äufsern Sinnes, und nichts anders, als eine eigene Art von Vorftellungen, nehmlich eine folche, die nicht von der blofsen Wilikühr des Gemüths abhängt (Pr. 140.).

5. Die Anfchauung eines Cörpers, als einer in ihren Grenzen eingefchloffenen äufsern Erfcheinung, entftehet durch zweierlei Synthefis, durch die Synthefis der Aggregation und die der Coalition, f. Aggregation und Coalition. Durch die erftere wird er eine ausgedehnte Gröfse in Raum und Zeit, durch die zweite bekommt er einen Grad der Dichtigkeit oder Raumeserfüllung. In Rückficht der erftern Synthefis kann ich mir ihn als unendlich theilbar vorftellen; denn er ift nichts als erfüllter Raum zwifchen Grenzen. Da nun der mathematifche oder nicht erfüllte Raum, wie jeder Mathematiker, wegen der Continuität deffelben, zugiebt, ins Unendliche theilbar ift, fo mufs es auch der erfüllte feyn. Nun könnte zwar jemand behaupten, man würde bei der Theilung, wenn fie fo weit möglich wäre, endlich auf untheilbare phyfifche Puncte kommen. Allein das ift nicht möglich, weil alsdann diefe Puncte nicht diejenige urfprüngliche Kraft der Materie haben müfsten, welche die zurückftoffende Kraft heifst, und durch welche die Materie allein den Raum erfüllt. Der phyfifche Punct würde alfo keinen Raum erfüllen, folglich nicht Materie feyn. Alfo mufs jeder noch fo kleine phyfifche Punct vermittelft feiner Ausdehnungskraft immer wieder theilbar feyn, und fo fort ins Unendliche (N. 43. 44.). Darum beftehet aber ein Cörper nicht aus unendlich vielen Theilen. Denn der Cörper ift ja nicht ein Ding an fich, das da für fich beftände, wenn es auch nicht angefchauet würde. Folglich gehet die Theilung des Cörpers nur immer fo weit, als fie getrieben wird, und er ift unendlich theilbar, heifst nicht, es exiftiren unendlich viel Theile, fondern, es giebt keine abfolute Grenze der Theilung deffelben, man kömmt nur immer an eine relative Grenze, d. h. man kann aus Schwäche des Organs (des Auges u. f. w.) oder der

Werkzeuge nicht weiter theilen, würde aber die Theilung aufs neue fortsetzen können, wenn dieses zufällige Hinderniss gehoben wäre, und so ins Unendliche (G. 553.).

6. Wenn Kant sich gegen den Vorwurf, als behaupte er den gewöhnlichen (materiellen) Idealismus, vertheidigt (Pr. 63.), so sagt er: es giebt ausser uns Cörper. Dies heisst, der Raum mit den darin befindlichen Cörpern ist nicht etwa eine Illusion, oder Täuschung, sondern der äussere Sinn hat für uns so wohl Realität als der innere, daher sind die Cörper im Raume eben so reell als die Gedanken, welche nicht räumlich sind, nur in der Zeit gedacht werden, und sich bloss im innern Sinne befinden. Die Cörper sind Erscheinungen, die wir dadurch kennen, dass die gegebene Vorstellung Cörper die Sinnlichkeit afficirt, oder einen (unwillkührlichen) Einfluss auf dieselbe hat, deswegen sie eben gegeben heisst. Der Gegenstand, den wir Cörper nennen, ist also wirklich (nehmlich ein wirklicher Erfahrungsgegenstand), denn er wird im Raume nach den Gesetzen der Sinnlichkeit angeschauet; dennoch aber ist er bloss Erscheinung, das ist ein Gegenstand, dessen Daseyn zugleich von unserm Erkenntnissvermögen abhängt, und allein durch dasselbe möglich wird. Als Ding an sich aber ist uns dieser Gegenstand unbekannt, d. h. wir wissen nichts davon, was dasjenige, was da erscheint, seyn mag, als etwas, das nicht erscheint, also ohne diese Beziehung auf unsere Sinnlichkeit.

7. Der materielle, empirische oder psychologische Idealismus macht also die Erscheinungen zu Schein, und behauptet, es scheine nur so, als wären Cörper im Raume, im Grunde wären es Gedanken im innern Sinne, der Mensch bilde sich bloss ein, Cörper wahrzunehmen; er verwirft die Existenz der Erfahrungsgegenstände, von deren Existenz wir doch allein einen Begriff haben können, und verdient daher den Namen des schwärmenden Idealismus; so wie die Behauptung, dass die Erfahrungsgegenstände nicht Erscheinungen, sondern Dinge an sich sind, den des träumenden Idealismus (Pr. 71.). Der critische Idealismus aber

behauptet, es kann im Raume nichts anders als Erſcheinungen geben, und dieſe Erſcheinungen ſind eben die wirklich exiſtirenden Gegenſtände der Erfahrung, die ſich dadurch, daſs ſie ſich im Raume befinden, von den bloſsen Gedanken und Bildern der Phantaſie hinlänglich unterſcheiden. Was es aber mit ſolchen Erſcheinungen auſser dem Felde der Erfahrung, z. B. für Gott, der da alles erkennt, wie es iſt, und nicht, wie es ſinnlichen Weſen erſcheint und ſie afficirt, für eine Bewandniſs haben mag, das wiſſen wir nicht (Pr. 65.). Kants Behauptung heiſst daher der empiriſche Realismus, und die Verbindung zwiſchen Vorſtellungen des innern und äuſsern Sinnes in Einem Subjecte der empiriſche Dualismus.

8. Vor Kant ſchon behauptete man, daſs gewiſſe Beſchaffenheiten der Cörper Erſcheinungen wären, z. B. die Wärme, die Farbe, der Geſchmack u. ſ. w., kurz alles, was ſubjectiv und zufällig iſt; man nannte dieſe Qualitäten *ſecundariae* oder vom zweiten Range. Kant aber behauptet, daſs auch die übrigen Qualitäten, die man *primariae*, oder vom erſten Range nannte, z. B. die Ausdehnung, der Ort, der Raum mit allem, was ihm anhängig iſt (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Geſtalt, Schwere u. ſ. w.), kurz überhaupt alle Beſchaffenheiten der Cörper, die in der Anſchauung derſelben zu finden ſind, bloſse Erſcheinungen ſind. Dadurch wird nun der Gegenſtand, der uns erſcheint, nicht eine bloſse Einbildung, ſo wenig als dadurch, wenn bloſs jene Beſchaffenheiten vom zweiten Range für Erſcheinungen gehalten werden. Es iſt nur der Unterſchied zwiſchen Kants Behauptung und jener, daſs wenn bloſs die Beſchaffenheiten vom zweiten Range Erſcheinungen ſind, etwas übrig bleibt, was nicht Erſcheinung, ſondern Ding an ſich iſt, ob man wohl dennoch nicht weiſs, was jene Erſcheinungen oder Beſchaffenheiten vom zweiten Range an dieſem Dinge an ſich ſind. Bei Kants Behauptung iſt der ganze Körper Erſcheinung, und man weiſs nun bloſs nicht, was der ganze Körper an ſich iſt, obwohl ſeine Beſchaffenheiten vom erſten Range darum eben ſo wohl wirklich exiſtirende Erfahrungsgegenſtände ſind, als

jene vom zweiten Range. Die Undurchdringlichkeit des Cörpers iſt in der Erfahrung eben ſowohl wirklich, als die Farbe deſſelben, was aber beide auſser der Vorſtellung des Menſchen und den nothwendigen Geſetzen ſeines Erkenntniſsvermögens ſeyn mögen, das wiſſen wir nicht (Pr. 64.) ſ. übrigens Idealismus.

9. Ein Cörper, in mechaniſcher Bedeutung, iſt eine Maſſe von beſtimmter Geſtalt. Wenn nehmlich die Materie auf eine andre, vermittelſt der Bewegung, wirkt, und man betrachtet alle Theile derſelben als zugleich wirkend oder eine andere Materie in Bewegung ſetzend, ſo heiſsen alle dieſe Theile zuſammengenommen die Maſſe. Hat nun dieſe Maſſe eine beſtimmte Geſtalt, ſo nennt man dieſe geſtaltete Maſſe in der Mechanik einen Cörper (N. 108.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. S. 35. — II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. VI. Abſchn. S. 518. — IX. Abſchn. II. S. 553.

Deſſ. Prolegom. § 13. Anmerk. II. S. 62. f. Anmerk. III. S. 65. — §. 13. S. 71. — §. 49. S. 140. - 143.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Naturl. Dynam. Lehr. 4. Bew. S. 43. 44. Dynam. 1. S. 85. — Mechanik. Erkl. 2. S. 108.

Cogito ergo ſum.

Ich denke, folglich bin ich.

Das iſt der Grundſatz des Carteſius (*Princip. Philoſ. P. I. VII.*). Er behauptet mit demſelben, daſs der Satz: ich denke, eine Wahrnehmung von einem Daſeyn enthalte. Unter Denken verſtehet er nehmlich alles das, was im Bewuſstſeyn vorgehet, z. B. verſtehen, wollen, ſich einbilden, fühlen u. ſ. w. Wenn ich ſage, meint Carteſius, ich ſehe, und ich verſtehe es von dem, was der Cörper dabei thut, ſo kann ich mir bloſs einbilden, daſs ich ſehe, wie z. B. im Schlafe; verſtehe ich aber darunter, daſs ich mirs bewuſst bin, daſs ich ſehe, und beziehe alſo das Sehen auf eine Handlung im Gemüth, welches das Sehen empfindet und ſich vorſtellt, ſo kann ich mich nicht irren, ſondern bin ganz ſicher, daſs dies wirk-

lich iſt (C. 40. 51.). Mehr hievon ſiehe bei den Worten: Ich, Seele.

2. Kant giebt nun zwar zu, daſs wir uns unſers Daſeyns, als in der Zeit beſtimmt, bewuſst ſind (C. 275.); allein, da die Zeit Form des innern Sinnes ſei, ſo folge, daſs auch das Daſeyn unſrer Seele für nichts anders, als für das Daſeyn eines Gegenſtandes als Erſcheinung erkannt werden könne, folglich das *cogito ergo ſum* nichts weiter ausſage, als, da ich denke, ſo muſs eine Denkkraft im innern Sinne ſeyn. Aber alles, was im innern Sinne iſt, iſt eben ſo wohl Erſcheinung, als das, was im äuſsern Sinne iſt, folglich kann durch den Carteſianiſchen Satz das Daſeyn der Seele, als einer Nichterſcheinung, Dinges an ſich, und einfachen Weſens, nicht bewieſen werden (C. 405.)

Cohäſion.

S. Zuſammenhang.

Colliſion.

Widerſtand der Pflichten, *colliſio officiorum ſ. obligationum, colliſion des devoirs.* Das Verhältniſs zweier Pflichten zu einander, durch welches die eine derſelben die andere ganz oder zum Theil aufhebt, ſ. Pflicht, Verbindlichkeit. Eine Pflicht iſt aber die allgemeingültige Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Moralgeſetz; nun kann das Moralgeſetz nicht zwei einander entgegengeſetzte Handlungen zugleich nothwendig machen, es kann nicht zwei entgegengeſetzte Regeln zu Geboten erheben, ſondern, wenn es Pflicht iſt, nach der einen Regel zu handeln, ſo iſt es nicht nur keine Pflicht, ſondern ſogar pflichtwidrig, nach der andern zu handeln. Es iſt alſo ein ſolches Verhältniſs zweier Pflichten oder Verbindlichkeiten zu einander, als man Colliſion der Pflichten nennt, gar nicht denkbar (*obligationes non colliduntur*). Es können aber in einem moraliſchen Weſen Gründe und Gegengründe für eine

Regel seyn, die sie entweder zum Gebot machen, oder nicht, solche Gründe heissen **Verpflichtungsgründe** (*rationes obligandi*). Gesetzt nun, die Gründe reichen nicht zu, eine Regel zum Gebot zu machen, so sind sie nur eingebildete Verpflichtungsgründe (*rationes obligandi non obligantes*), und dann ist die Handlung, welche von der Regel vorgeschrieben wird, nicht Pflicht. Wenn zwei solche Gründe einander widerstreiten, so sagt die practische Philosophie nicht, dass die stärkere **Verbindlichkeit** die Oberhand behalte (*fortior obligatio vincit*), sondern der stärkere **Verpflichtungsgrund** behält den Platz (*fortior obligandi ratio vincit*) (K. XXIII. f.).

Colonie.

Provinz, *colonia*, *colonie*. Ein Volk, das zwar seine eigene Verfassung hat, über welches aber ein fremder Staat die oberste **ausübende** Gewalt hat. Der fremde Staat, dessen Bürger in der Colonie oder Provinz nur Fremdlinge und nicht Mitbürger sind, aber der doch die Provinz beherrscht, heisst der **Mutterstaat** (*Metropolis*). Die Provinz heisst in Beziehung darauf, dass sie vom Mutterstaat beherrscht wird, der **Tochterstaat**, wird aber dabei doch von sich selbst regiert. **Irland** ist jetzt eine solche Colonie oder Provinz von Grossbritannien, und dieses der Mutterstaat Irlands. Irland wird nehmlich von Grossbritannien beherrscht, regiert sich aber doch selbst durch sein eigenes Parlament, doch unter dem Vorsitze eines Vicekönigs, der die ausübende Gewalt Grossbritanniens über Irland repräsentirt (K. 224.). Das Wort **Colonie** kömmt her von *colonus*, **der einen gemietheten Acker** bauet (*Ludov. Vives Comment. in Augustin. de civit. Dei. lib. X. c. 1.*)

Colossalisch.

S. Ungeheuer.

Commercium.

S. Gemeinschaft.

Communion,

Abendmahl, Tifch des Herrn, κλασις του ἀρτου (Ap. Gefch. 11, 42.), ἐυλογια (1. Cor. 10, 16. vergl. mit Matth. 26, 26.), τραπεζη κυριου (1. Cor. 10, 21.), κοινωνια του ἁιματος και του σωματος του χριστου (1. Cor. 10, 16.), κυριακον δειπνον (1. Cor. 11, 20.). ἐυχαριστια (wegen Matth. 26, 27, nach der Analogie mit ἐυλογια), *fractio panis*, *menfa domini*, *communio corporis et fanguinis Chrifti*, *coena domini*, *facra coena*, *euchariftia*, *facramentum communicatae carnis et fanguinis Chrifti*, *facramentum carnis et fanguinis f. corporis et fanguinis Jefu Chrifti*, *communion*, *fainte cene*. Diefen Namen führt eine wiederholte öffentliche Förmlichkeit in der chriftlichen Kirche, durch welche die Vereinigung aller Glieder derfelben zu einem ethifchen Cörper erhalten wird, oder, wie Kant auch erklärt, die mehrmals wiederholte Feierlichkeit einer Erneuerung, Fortdauer und Fortpflanzung der Kirchengemeinfchaft nach Gefetzen der Gleichheit.

1. Es ift nehmlich bei diefer Handlung nicht von einem Dienft der Herzen (Dienft Gottes im Geift und in der Wahrheit) die Rede, der nur in der Gefinnung der Pflicht beftehen kann; fondern von der Repräfentirung des unfichtbaren Dienftes Gottes durch etwas Sichtbares, und der Veranfchaulichung deffelben zum Behuf des Praktifchen. Da das Unfichtbare bei Menfchen einer folchen Verfinnlichung bedarf, und diefes ein unentbehrliches Mittel ift, das Sittlichgute zu befördern, fo fieht man wohl, dafs auch die Vernunft eine folche Beförderung des Sittlichguten als Pflichtbeobachtung vorfchreibt, dafs aber die äufsere Förmlichkeit, wodurch fie erfüllt wird, zufällig ift (R. 299.).

2. Der wahre Geift und die wahre Bedeutung eines Dienftes Gottes beftehet darin, dafs wir unfre ganze Gefinnung dem Reiche Gottes in uns und aufser uns weihen (f. Chriftenthum, I.). Es ift alfo auch Pflicht, diefe Gefinnung:

a. intenfive, feftzugründen;

b. extenfive, auszubreiten;

* dem Raume nach, oder unter Zeitgenoffen;

β. der Zeit nach, oder fortpflanzen auf die Nachkommen.

c. protensive, sie, der Dauer nach, zu erhalten.

Hieraus entstehen also vier Pflichtbeobachtungen, welche die Beförderung moralisch guter Gesinnung zum Zweck haben. Diese vier Pflichtbeobachtungen können durch gewisse feierliche Gebräuche (Förmlichkeiten) gleichsam sinnlich dargestellt werden, damit sie nicht bloſse Ideen der Vernunft bleiben, sondern wirklich in That übergehen, und dadurch in der Erfahrung Realität bekommen.

3. Nun sind alle Anschauungen, die man Begriffen *a priori* unterlegt, entweder Schemate, wenn sie nehmlich geradezu den Begriff darstellen, wie z. B. in der Geometrie; oder Symbole, wenn sie ihn, wie das bei Vernunftideen der Fall ist, vermittelst einer Analogie (zu welcher man sich auch empirischer Anschauungen bedient) darstellen. Da nun hier von Vernunftideen die Rede ist, welche nur nach einer gewissen Analogie anschaulich gemacht werden können, das ist, durch solche Anschauungen, die mit den Ideen nicht in nothwendiger Verbindung stehen, so geschieht die Versinnlichung jener vier Pflichtbeobachtungen nicht schematisch, sondern symbolisch. Kant hat daher (R. 299.) das Wort Schema in einem weitern Sinne genommen, für Anschauung überhaupt, hätte aber eigentlich nach seiner ganz vortrefflichen Bestimmung des Sprachgebrauchs (U. 255. ff.) sagen sollen: diesen vier Pflichtbeobachtungen können nun gewisse Förmlichkeiten zum Symbol dienen.

4. Man hat also auch in der christlichen Kirche vier Symbole, oder sinnliche Mittel, welche insgesammt die Absicht, das Sittlichgute zu befördern, durch äuſserliche Handlungen darstellen. Das eine dieser Symbole ist nun die Communion, welche die Pflicht, das Sittlichgute, durch die Gemeinschaft in einer Kirche, zu erhalten, versinnlicht.

5. Man hat diese symbolische Handlung die Communion genannt, von dem lateinischen Worte *communio*, Gemeinschaft. Diese Benennung ist aus 1. Cor. 10, 16. und bedeutet zunächst die Theilnahme an dem Tode

Christi durch den Genuſs der Symbole deſſelben, (die Gemeinſchaft mit dem Leibe und Blute Christi); dann aber auch die Erhaltung der Vereinigung der Bekenner Jeſu zu einem ſittlichen Cörper (die Gemeinſchaft unter einander) (1 Cor. 10, 17.). Die letztere nehmlich als eine Folge der erſtern.

6. Die Geſchichte der Communion verdiente wohl, ſo wie die Geſchichte der Förmlichkeiten und Gebräuche der chriſtlichen Kirche überhaupt, eine eigene Unterſuchung und Bearbeitung, um die Entſtehung der falſchen Vorſtellung begreiflich zu machen, die man ſich nach und nach von dieſer ſymboliſchen Handlung gemacht hat. Es iſt gewiſs, daſs der Stifter der chriſtlichen Kirche ſelbſt dieſe Förmlichkeit angeordnet hat, und daſs er bei derſelben die zwiefache Abſicht hatte, ſeine Bekenner,

a. durch ihre Feier ſeines Gedächtniſſes, mit ſich,

b. durch ihre gemeinſchaftliche Theilnahme an dieſer Feier, unter einander

enger zu verbinden, um das Streben nach ſittlich guten Geſinnungen in ihnen fortdauernd zu machen. Wir ſehen aus 1 Cor. 11, 26, daſs die Apoſtel die feierliche Handlung Jeſu in der Nacht, da er verrathen wurde, und ſeine Worte dabei: *thut das zu meinem Gedächtniſſe*, als eine Aufforderung, dieſe ſymboliſche Feierlichkeit öfters zu wiederholen, verſtanden haben. Der Stifter der chriſtlichen Kirche ſaſs nehmlich mit ſeinen Jüngern an einer und derſelben Tafel, und genoſs mit ihnen etwas von einem und demſelben Brodt, und trank mit ihnen aus einem und demſelben Kelch, um die enge Verbindung, in der ſie alle unter einander und mit ihm ſtänden, zu verſinnlichen.

7. Dieſe Handlung ſoll verſinnlichen:

a. die *Erneuerung* der Kirchengemeinſchaft. Der gemeinſchaftliche Genuſs des Brodts und Weins an demſelben Tiſche ſoll die Verbindung, die Jeſus unter ſeinen Jüngern, zur Beförderung ſittlicher Geſinnungen, ſtiftete, im Andenken erhalten; und durch dieſe Feierlichkeit ſollen die Genoſſen derſelben ſie gleichſam immer wieder aufs neue knüpfen;

b. die **Fortdauer** der Kirchengemeinſchaft. Dadurch, daſs das Andenken an den Zweck des Chriſtenthums, Verbindung aller Glieder unter einander zum gemeinſchaftlichen Trachten nach ſittlich guten Geſinnungen, erneuert, und die Verbindung immer wieder aufs neue geknüpft wird, wird die chriſtliche Geſinnung in den Gemüthern erhalten; und dieſe Pflicht ſoll die Communion hauptſächlich verſinnlichen;

c. die **Fortpflanzung** der Kirchengemeinſchaft. Dadurch, daſs die confirmirten jungen Chriſten die Erlaubniſs bekommen, zum heiligen Abendmahl zu gehen, werden ſie vollends mit Zuſammenſtimmung ihres Willens in die Kirchengemeinſchaft aufgenommen; weil die Taufe zu einer Zeit (in der erſtern Kindheit) geſchieht, wo ſie mehr ein Symbol für die Eltern und Taufzeugen als den Getauften iſt.

d. Alles dieſes geſchiehet nach Geſetzen der **Gleichheit**, durch Eſſen und Trinken von Einem Brodt und Kelch an derſelben Tafel, um damit zu bezeichnen, daſs alle zur Kirchengemeinſchaft Verbundene, als Chriſten, einander gleich ſind, und gleiche Zwecke, Pflichten, Anſprüche und Erwartungen haben.

8. Dieſer Zweck der Communion könnte auch durch mancherlei andere ſymboliſche Handlungen erreicht werden, ſie iſt alſo, wie jedes Symbol, **zufällig**. Allein der Stifter der chriſtlichen Kirche hat einmal dieſe ſymboliſche Handlung dazu verordnet, ſie ſelbſt, uns zum Beiſpiele, verrichtet: und ſie iſt zugleich ein feierliches Mittel, uns an ihn zu erinnern, da er ſie in der bedenklichſten Stunde ſeines Lebens einſetzte, in der Nacht, da er verrathen wurde, und da er zugleich die Förmlichkeit des gemeinſchaftlichen Genuſſes an derſelben Tafel mit ſeinem Kreuzestode in Beziehung ſetzt, indem die Zeichen, Brod und Wein, zugleich ſeine Hinrichtung vorſtellen, und die Genoſſen dieſer Zeichen dadurch an ſeinem Kreuzestode Theil nehmen, oder in eine gewiſſe Verbindung mit demſelben, zur Stärkung ihrer Geſinnungen im Guten und ihrer Hoffnungen auf Gott, treten.

9. Diese Feierlichkeit, welche von den Gliedern der Kirche mehrmals wiederholt werden soll, weil sie sonst ihren Zweck nicht erreichen würde, enthält etwas Grofses. Menschen von allen Ständen, und oft von sehr verschiedenen Gesinnungen gegen einander, vergessen ihre bürgerliche Ungleichheit und ihre unsittliche Unverträglichkeit, und vereinigen sich durch eine gemeinschaftliche Feierlichkeit aufs neue zu dem Zweck, gleiche Gesinnungen der Pflicht in sich zu erhalten und zu befördern, und erinnern sich daran, dafs sie vor dem, der ihr Schicksal in Händen hat, gleich sind, und dafs keiner vor dem Andern einen Vorzug hat, als den ihm seine bessere Denkungsart geben kann. So wird die Denkungsart der Menschen, nach der sie so gern ihr Verhalten gegen Menschen nach bürgerlichen Verhältnissen, Stand, Reichthum u. s. w. einrichten, erweitert. Durch diese Feierlichkeit sollen ferner die Eigenliebe eingeschränkt und die Unverträglichkeit ausgerottet werden. Selbst, und hauptsächlich in Religionssachen soll diese Feierlichkeit die Unverträglichkeit und den Sectenhafs verbannen, und daran erinnern, dafs die Einigkeit des Geistes, die durch die Sittlichkeit gefordert wird, nicht in der Einigkeit in den Meinungen, sondern in der Einigkeit in der sittlich guten Denkungsart bestehe. So soll die Communion die Idee einer moralischen Gemeinschaft aller Menschen unter einander in den Gemüthern erwecken und beleben, und sie zum Fortstreben, sich dieser Idee immer mehr zu nähern, ermuntern.

10. Und so ist die Communion ein gutes Mittel, eine Gemeinde zu beleben, die sittliche Gesinnung der brüderlichen Liebe, die durch den gemeinschaftlichen Genufs an derselben Tafel, als in den Mitgenossen vorhanden vorgestellt werden soll, zu befördern. Wenn wir bei der Communion uns dem heiligen Tische nahen, sollen wir uns der wechselseitigen Liebe erinnern, die diejenigen gegen einander haben sollten, welche sich gemeinschaftlich zu einem sittlich guten Verhalten erwecken wollen. Aber nicht blofs zur Liebe gegen Religionsgenossen, gegen Menschen von derselben Gemeinde, von derselben Confession, gegen Mitchristen, sondern zu einer allgemeinen Bruder-

liebe soll uns diese Handlung beleben. Wir müssen nehmlich 1 Cor. 10, 17. offenbar so verstehen, dass die symbolische Handlung des Essens von einem Brodt die Gemeinschaft vorstellt, in welche nicht nur die Christen dadurch treten, sondern alle Menschen stehen, in so fern sie alle eine und dieselbe Bestimmung, das Trachten nach dem Reiche Gottes, haben. Denn die Bestimmung des Christen ist die Bestimmung des Menschen, und die Lehre Christi soll nur das Mittel seyn, jenes Trachten zu befördern.

Von den frühesten Zeiten des Christenthums an fanden sich Menschen, welche rühmten, dass Gott mit der Celebrirung der Communion besondere Gnaden verbunden habe. Hilarius sagt z. B. (*de trinitate lib. VIII)*, Joh, 14, 20. sei nicht von der Einheit des Willens die Rede, sondern davon, dass Christus durch das Geheimniss des Sacraments natürlich, cörperlich und unzertrennlich (*naturaliter*, *corporaliter et inseparabiliter*) in uns sei. Es ist hier nicht der Ort, die mancherlei Meinungen von den Gnadenwirkungen des h. Abendmahls anzuführen. Die Lehre, dass die Zeichen bei der Communion durch die Consecration in den Leib und das Blut Christi verwandelt werden, ist bekannt genug. Paschasius Radbert hat zuerst, im Jahr 831, durch seine Schrift über das Sacrament des Leibes und Bluts J. C., zu den endlosen Streitigkeiten über die Mahlzeit des Friedens Veranlassung gegeben. Er behauptete, dasselbe Fleisch Christi, welches geboren worden und gelitten habe, würde natürlich, unter der Gestalt Brodts und Weins im Abendmahl dargereicht. Ihm widersprachen, auf Befehl Carls des Kahlen, Ratramn, Joh. Scot, und im 11. Jahrhundert Berengarius, und behaupteten, nur die Figur, das Bild des Leibes und Blutes Christi sei im Abendmahl zugegen. Ob diese Meinung wohl von dem unterschieden ist, was H. Zwingli sieben hundert Jahr nachher lehrte, nehmlich im Jahr 1524, dass Leib und Blut bloss Zeichen des abwesenden Leibes und Bluts Christi sind? Papst Innocenz III. machte zuerst im Jahr 1215. die Transsubstantiation zu einem Glaubensartikel.

12. Die Communion iſt bloſs eine kirchliche Handlung, d. i. eine ſolche, welche nur in einer beſtimmten Religionsgeſellſchaft, nehmlich der chriſtlichen, für die Mitglieder derſelben nothwendig iſt, weil ſie der Stifter als ein Symbol vorgeſchrieben hat. Uebrigens iſt ſie zufällig, und kann nicht etwa allen Menſchen zur Pflicht gemacht werden, welches doch ſeyn müſste, wenn ſie ein Gnadenmittel wäre. Man hat es nehmlich ſchon frühe unter die Glaubensartikel aufgenommen, durch den Genuſs des h. Abendmals erlange der gebeſſerte Menſch die Vergebung ſeiner vergangenen Sünden und die Gnade Gottes; woher auch der Gebrauch entſtanden iſt, noch auf dem Sterbebette zu communiciren.

13. Die Communion nun als ein ſolches Gnadenmittel anſehen, iſt ein Wahn der Religion, d. i. eine Täuſchung, das Symbol mit der Sache, die es vorſtellen ſoll, Beförderung der Fortdauer ſittlich guter Geſinnungen, für gleichgeltend zu halten. Dieſer Wahn aber kann nicht anders als dem Geiſte des Chriſtenthums (ſ. Chriſtenthum) gerade entgegen wirken.

Kant. Relig. innerh. d. Gr. IV. St. Allgem. Anmerk. S. 300 — 4, S. 310.

Complicen.

S. Mitſchuldige.

Compoſition.

S. Zuſammenſetzung.

Concret,

συνδεδιασμενον, *in concreto*, in der Naturforſchung. Ein Ausdruck, der gebraucht wird, um damit zu bezeichnen, daſs man ſich wirkliche Natur, wirkliche Gegenſtände der Erfahrung vorſtellt. Etwas ſich concret oder *in concreto* vorſtellen heiſst, ſich es vorſtellen, wie es wirklich in der Natur zu finden iſt, oder doch, den Geſetzen der Natur gemäſs, zu finden ſeyn könnte. Es iſt dem abſtract oder *in abſtracto* ent-

gegengeſetzt, ein Ausdruck, welcher bezeichnet, daſs man ſich bloſs **Begriffe** vorſtelle, ohne darauf zu ſehen, wie das, was durch dieſe Begriffe gedacht wird, an Erfahrungsgegenſtänden vorhanden ſeyn mag. Vom Daſeyn Gottes, ſagt z. B. Kant, können wir keinen Gebrauch machen, der *in concreto* d. i. in der Naturforſchung ſeinen Nutzen bewieſe. Das Daſeyn Gottes iſt nehmlich nicht wirkliche Natur, kein wirklicher Gegenſtand der Erfahrung, und eben daher kann auch daſſelbe nicht als eine Natururſache gebraucht werden, um etwas als Wirkung davon abzuleiten. Sobald ich alſo von einer Wirkung ſage, ſie rühre von Gott her, ſo gebe ich keine Natururſache an, und **erkläre nichts**. (C. 826.). Der Begriff eines Kindes überhaupt iſt etwas *in abſtracto*, weil es in der Erfahrung immer noch mit andern Eigenſchaften zuſammen vorhanden iſt, von denen bei der Vorſtellung eines Kindes überhaupt **abſtrahirt**, d. i. nicht darauf geſehen wird; der Begriff eines **bürgerlichen Kindes** iſt gegen den eines Kindes überhaupt ſchon etwas *in concreto*, weil bei demſelben eine Eigenſchaft mitgenommen wird, mit der ein Kind überhaupt in der Erfahrung exiſtirt. Aber eigentlich giebt es auch kein bürgerliches Kind überhaupt, ſondern jedes meiner Kinder iſt ein bürgerliches Kind, d. h. hat unter mehrern Eigenſchaften auch die an ſich, daſs es das Kind eines Bürgerlichen iſt, von allen den übrigen Eigenſchaften wird aber abſtrahirt, und ſo habe ich den Begriff eines bürgerlichen Kindes, der in dieſer Rückſicht ebenfalls ein Begriff *in abſtracto*, jedes meiner Kinder aber ein Ding *in concreto* iſt.

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 826.

Deſſ. Schrift über eine Entdeckung I. Abſchn. 13. S. 26. *)

Concupiſcenz.

S. Gelüſten.

Concurrenz.

S. Gemeinschaft. Wechselwirkung.

Configurationen,

freie Bildungen, *configurationes*, *configurations*. Diesen Namen führt das Phänomen, wenn aus einem Flüssigen, das in Ruhe ist, durch Verflüchtigung oder Absonderung eines Theils desselben (bisweilen bloss der Wärmematerie) das Uebrige bei dem Festwerden eine bestimmte Gestalt annimmt. So nimmt das Eis unter den gehörigen Umständen eine regelmässige Gestalt an, und bildet sich gewöhnlich in Nadeln oder kleinen Strahlen, die sich unter einem Winkel von 60° durchkreuzen. Auch viele Salze, ingleichen Steine, die von einer im Wasser, wer weiss durch was für Vermittelung, aufgelösete Erdart erzeugt werden, nehmen bestimmte Gestalten an. Eben so, sagt Kant, bilden sich die drusichten Configurationen vieler Minern. Unter Minern (*Minera*) sind Stücken Erde zu verstehen, die mit Salz, Schwefel oder Metall vermischt sind. Diese Minern sind drusicht, heisst, die Materien sind in solchen Minern nicht gleichförmig unter einander gemischt, sondern man findet ganze Stücken reine Materie, z. B. Metalle oder Salze u. s. w. in ihnen, welche eben Drusen heissen, s. Anschiessen (M. II. 766. U. 250.).

2. Die Ursache der Configurationen ist die Attraction oder Anziehungskraft; „denn wenn," wie Bergmann sagt (Phys. Beschr. der Erdkugel II. B. V. Abth. 4 Cap. §. 175. S. 274), „die Theile einer gleichförmig vertheilten Materie, bei Verringerung oder Schwächung des Auflösungsmittels, welches allem Vermuthen nach Wasser war, einander immer näher kommen, so wird endlich der Abstand so klein, dass mehrere auf einander wirken können, und da dies allezeit ungefähr gleich geschehen muss, so entstehet auch eine bestimmte äussere Gestalt für jede Art Materie, welches man das Anschiessen der Theile nennt. Jedoch muss der

Unterschied natürlicher Weise auch auf die Zeit ankommen, in welcher das Auflösungsmittel verändert wird, denn je geschwinder solches verringert oder abgekältet wird, desto geschwinder und unordentlicher fallen die Theilchen zusammen, und umgekehrt, wenn die Veränderung allmählig geschieht. Die Natur scheint auf unendliche Art mit der Ungleichheit dieser Configurationen zu spielen, aber wenn sie genauer betrachtet werden, so findet man, dass die meisten Veränderungen von wenigen ursprünglichen Figuren sind. Merkwürdig ist es, dass unter den Crystallen alle fünf reguläre geometrische Körper vorkommen." S. Anschiessen. 7. (U. 250).

3. Kant führt, zum Beispiel der drusichten Configurationen vieler Minern, den Bleiglanz (*galena*) an. Dieses ist vererztes Blei, welches gewöhnlich in Würfeln mit abgestumpften Ecken gefunden wird, und eins der gemeinsten Erze ist. Das zweite Beispiel ist Rothgüldenerz (*argent rouge*). Dieses ist vererztes Silber, welches crystallisirt, und als sechsseitige Säulen, mit sechsseitigen oder dreiseitigen Endspitzen, gefunden wird. Dergleichen Configurationen geben auch andere Silbererze, als Silberhornerz, Schwarzgüldenerz, Glaserz und andere vererzte Metalle. Unter den Mineralien kommen übrigens verschiedene Crystalle vor, zu denen die Kunst bisher kein in der Natur freies Auflösungsmittel hat entdecken können. Der grosse Newton schrieb den Theilen eine gewisse Polarität zu, so dass gewisse Seiten einander anzögen, oder einander zurückstössen (Bergmann a. a. O. S. 285. U. 250.).

4. Aber auch innerlich, sagt Kant, zeigen alle durch Hitze flüssig gewesene *) Materien im Bruche eine bestimmte Textur. Wenn man würflichte Crystalle von einander schlägt, und auf das genauste betrachtet, so findet man oft nichts anders, als ein

*) Diese Worte müssen nach M. II, 767. vor Materie stehen.

gleichförmiges würflichtes Wesen, welches die Art der Zusammenfügung nicht weiter verräth; aber ihr eigenes Gewicht oder die Luftberührung hat zuweilen verursacht, daſs diese Kunststücke nicht zur Vollkommenheit gebracht werden, und sie auch äuſserlich ihre specifisch eigenthümliche Gestalt nicht zeigen konnten. Die denn hervorgebrachten Anschieſsungen oder Miſsgeburten entdecken aber, bei näherer Untersuchung, einen höchst wunderbaren Bau, der aus vierseitigen leeren Pyramiden oder Trichtern bestehet (Fig. 20), deren jeder aus vier Dreiecken zusammengesetzt ist, und diese aus parallelen Fäden. Sechs solche gleich groſse Trichter mit den Spitzen um einen Punct zusammengesetzt machen gleichsam das Skelet aus, die Hölungen desselben werden nach der Hand immer mit kleinern und kleinern Trichtern ausgefüllt, und so wird endlich ein vollkommener Würfel zu Stande gebracht (Fig. 21) (Bergmann. l. c. S. 275. U. 250.).

5. Kant sagt, man habe dieses auch an einigen Metallen beobachtet, die nach der Schmelzung äuſserlich verhärtet waren. Da diese innerlich noch flüſſig waren, so zapfte man den innern flüſſigen Theil ab. Als nun das übrige zurückgebliebene ruhig anschieſsen konnte, so gab es eine bestimmte Gestalt. Viele von den erwähnten mineralischen Crystallisationen geben oft so überaus schöne Gestalten im Bruch, als wenn sie durch Kunst hervorgebracht wären.

6. Kant führt z. B. die Spatdrusen an; worunter man Stücke von durchscheinenden und durchsichtigen Steinen und metallischen Kalken versteht, die eine meist rhomboidische Bruchgestalt von glatter glänzender Fläche und bestimmten Ecken und Winkeln haben, und die mithin eigentlich eine gewisse Art von Textur bezeichnet. Eine Gattung derselben nennt man, weil ihre Materie von ansehnlichem specifischen Gewicht ist, Schwerspath. Eine ganz auffallend ausgezeichnete Art eines schneeweisen Schwerspaths ist z. B. der Aehrenstein (*lapis acerosus*); er hat eine blumichte Gestalt wie ästige Aehren, womit ein festes graues mergelartiges Gestein wie durchwachsen ist, so daſs durchschnittene Tafeln davon ein ausnehmend schönes Ansehen haben. Er ist vor vielen Jahren einmal

in der Gegend von Osterode am Harz gebrochen werden (Blumenbach Handb. der Naturgesch. XII. Abschn. X, 4, 3.).

7. Der Glaskopf ist ein vererztes Eisen, und gehört zu den rothen Eisensteinen, bricht meist strahlicht; einzelne keilförmige Stücke sind unter dem Namen Blutstein (*haematites*) bekannt (Blumenbach, *l. c. XIII*, 2, *d.*). Die Eisenblüthe ist eine Abart vom Tropfstein, und vorzüglich wegen ihrer blendenden Weisse und ihres corallenähnlichen Wuchses merkwürdig (Blumenbach *l. c. VIII*, *A*, 1.). Kant nennt endlich noch zum Beispiel solcher Naturproducte, die Kunstproducten sehr ähnlich sehen, die Glorie in der berühmtesten Höle der Welt, der Grotte von Antiparos. Tournefort sahe hier die Stalaktiten oder Tropfsteine vegetiren; allein sie sind nichts anders, als das Product eines durch Gipslager durchsickernden Wassers (*M. II.* 767. *U.* 250. *f.*).

8. Allem Ansehen nach ist das Flüssige überhaupt älter als das Feste, und sowohl die Pflanzen als thierischen Körper werden aus flüssiger Nahrungsmaterie gebildet, sofern sie sich in Ruhe formt; freilich in der letztern zuförderst nach einer gewissen ursprünglichen auf Zwecke gerichteten Anlage, aber nebenbei doch auch vielleicht als dem allgemeinen Gesetze der Verwandtschaft der Materien gemäss anschiessend und sich in Freiheit bildend. Es lässt sich also wohl denken, ohne dem teleologischen Princip der Beurtheilung der Organisation etwas zu entziehen, dass die Schönheit der festen Körper der Natur und ihrem Vermögen, sich ohne Zwecke nach ihren Gesetzen ästhetisch zweckmässig zu bilden, zugeschrieben werden könne. Dieser Meinung ist auch Bergmann (*l. c.* §. 176. *S.* 287.). Alle feste Körper, sagt er, scheinen aus oder in flüssigen Materien zusammen zu wachsen. Es sind aber bei dieser Bildung der festen Körper zwei Principien bemerkbar, ein teleologisches, nach welchem es scheint, als habe ein Verstand alles auf die Erreichung gewisser Zwecke angelegt, welches unter dem Wort Zweckmässigkeit weiter ausgeführt wird, und ein chemisches, nach welchem, gewissen Attractionsgesetzen ge-

mäſs, ſich die gleichen und ähnlichen Materien leichter und ſchneller mit einander verbinden. Wenn z. B. die Atmoſphäre, ein Gemiſch verſchiedener Luftarten, ſo kalt iſt, daſs die Dünſte, welche aufgelöſete wäſsrige Feuchtigkeiten ſind, ſich durch Abgang des Wärmeſtoffs gleich im erſten Augenblicke von der Atmoſphäre ſcheiden, oder niedergeſchlagen werden, und anſchieſsen, ſo entſteht der Schnee. Dieſer hat verſchiedene, oft ſehr künſtlich ſcheinende und überaus ſchöne Figuren, welche von der Verſchiedenheit der dermaligen Luftmiſchung abhängen. Nach dem teleologiſchen Princip ſollen nun vielleicht dieſe Figuren dazu dienen, den Schnee locker zu erhalten, damit er nicht durch ſeine Schwere die Pflanzen zerdrücke. Nach dem chemiſchen Princip darf man vielleicht der Vermuthung Raum geben, daſs die Configurationen des Schnees davon herrühren, daſs ſich die kleinen Theile der feſtwerdenden Körper mit ihren gröſsten Seitenflächen am ſtärkſten anziehen, und ſich alſo mit dieſen Flächen zuſammenlegen; geſetzt nehmlich, die erſten Anlagen zum Schnee ſind gleich groſse Kugeln, ſo haben um eine Ebene um jede ſolche Kugel herum gerade ſechs andere Platz, und ſo werden ſich nach der Richtung derjenigen Durchmeſſer, die immer durch zwei Kugeln gehen, mehr Kügelchen anlegen, weil die Anziehungskraft in dieſer Richtung am ſtärkſten iſt (Gehler phyſ. Wörterb. Artikel Schnee). Dieſes geſchieht alſo nach chemiſchen Geſetzen, denn wir nennen das eine chemiſche Wirkung der Körper auf einander, wenn ſie auch in Ruhe durch eigene Kräfte wechſelſeitig die Verbindung ihrer Theile verändern, ſ. Wirkung, chemiſche. Zugleich aber wirkt die Natur hier äſthetiſch zweckmäſsig, d. i. ſo, daſs dadurch unſere Einbildungskraft mit unſerm Verſtande in Einſtimmung geſetzt und das Gefühl der Luſt erweckt wird, vermöge deſſen man die Configurationen des Schnees ſchön nennt. Eben ſo verhält es ſich auch mit den Blumen, den Vogelfedern, den Muſcheln u. ſ. w. ſowohl ihrer Geſtalt als Farbe nach. Ob es nun Naturzweck ſei, uns dieſe Luſt zu machen, und ſie ihre Formen für unſer Wohlgefallen gebildet hat, oder ob es von dem freien Spiel unſrer Einbildungskraft in ihrer Freiheit

abhängt, daſs etwas ſchön ſei, wird im Artikel Zweckmäſsigkeit unterſucht.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 58. S. 250. — 252.

Bergmann. Phyſik. Beſchr. der Erdkugel. II. B. V. Abth. 4. Cap. §. 175. 176. S. 274. ff.

Congreſs.

S. Zuſammentretung.

Congruenz.

S. Gleichheit.

Conſtitution,

conſtitutio (*ſtatus publici*), *conſtitution.* Man nennt den rechtlichen Zuſtand eines Volks unter einem ſie vereinigenden Willen die Conſtitution. Man muſs nehmlich einen Unterſchied machen zwiſchen einer Menge und einem Volk. Eine Menge (Aggregat) von Menſchen, iſt eine Anzahl Menſchen, die durch kein Vernunftprincip unter ſich zuſammenhängen, oder in Verbindung ſtehen. Geſetzt, ein einzelner Menſch unterjocht nach und nach mehrere einzelne Menſchen, ſo machen ſie zuſammen wohl eine Menge, aber nicht ein Volk aus. Das Wort Volk hingegen bezeichnet eine Verbindung (Aſſociation), in der die Menſchen mit einander ſtehen, welche das Volk ausmachen. Ein Volk iſt eine Menge von Menſchen, welche in einem rechtlichen Zuſtande unter einem ſie vereinigenden Willen leben, um deſſen, was rechtlich iſt, theilhaftig zu werden. Der Zuſtand, worin das Volk lebt, iſt rechtlich, heiſst, er beruhet (nicht auf Gewalt, denn das wäre ein phyſiſcher; nicht auf Gewiſſen, denn das wäre ein ethiſcher Zuſtand, ſondern) auf ſolchen Forderungen, die ein jedes Mitglied dieſes Volks für ſeinen eigenen Willen anerkennen muſs, ſ. Recht. Ihr Wille iſt daher in einem einzigen Willen vereinigt, der der Wille aller iſt. Dieſer rechtliche Zuſtand nun, in wel-

chem fich das Volk befindet, heifst feine Conftitution, Verfaffung, Staatsverfaffung, Regierungsform (*forma reipublicae f. civitatis*), f. Staat, Staatsbürger, Zuftand, bürgerlicher (K. 161.)

2. Es giebt aber auch, aufser der erklärten objectiven Bedeutung des Worts Conftitution, eine fubjective. Nach diefer heifst es der empirifche Act der Vereinigung des Willens aller, wodurch die Menge ein Volk wird, oder in den rechtlichen Zuftand tritt. So kann man fagen, heute gefchahe die Conftitution des Raths der Fünfhundert, und eine Menge Menfchen, die bisher in den Amerikanifchen Wäldern lebten, kann fich noch in Zukunft zu einem Volk conftituiren. Kant nennt den Act, wodurch fich das Volk felbft zu einem Staat conftituirt, den urfprünglichen Contract. Ich unterfcheide aber diefen als Idee, die bei der Conftitution vorausgefetzt werden mufs, von dem Conftitutionsact, welcher von der Idee des urfprünglichen Contracts abgeleitet ift, und in der Zeit gefchieht. Kein Volk hat den urfprünglichen Contract je gefchloffen, aber jedes Volk mufs feine, oft fehr rechtswidrige und in der Zeit entftandene Conftitution (deren Urfprung oft nicht zu erforfchen ift, und ob er rechtmäffig fei, nicht erforfcht werden darf) nach dem urfprünglichen Contract beurtheilen und verbeffern. (K. 168.).

3. Endlich heifst Conftitution auch die Sammlung von Gefetzen, oder der durch den vereinten Willen Aller gemachten Beftimmungen des rechtlichen Zuftandes, worin fich das Volk gefetzt hat, oder die Beftimmung der Staatsverfaffung durch Gefetze. In diefer Bedeutung gebraucht Kant das Wort, wenn er fagt: „es kann felbft in der Conftitution kein Artikel enthalten feyn, der es einer Gewalt im Staat möglich machte, fich, im Fall der Uebertretung der Conftitutionalgefetze durch den oberften Befehlshaber, ihm zu widerfetzen, mithin ihn einzufchränken." Wenn er aber fagt: alfo ift die fogenannte gemäfsigte Staatsverfaffung, als Conftitution des innern Rechts des Staats, ein Unding, gebraucht er das Wort in der erften Bedeutung, wie das Wort Staatsverfaffung hinlänglich anzeigt.

Die drei angeführten Bedeutungen des Worts Constitution müssen wohl unterschieden werden, wenn man nicht alle Augenblicke anstoßen, und über den Sinn einer Stelle in naturrechtlichen Schriften zweifelhaft bleiben will (K. 175. f.).

Constitutionsgesetze,

Constitutionalgesetze. Die durch den vereinigten Willen des Volks gemachten Bestimmungen, wie es vom Staatsoberhaupte will regiert seyn. Die gesetzgebende Gewalt kann nehmlich nur dem vereinigten Willen des Volks zukommen, weil von ihr alles Recht ausgehen soll, und sie also Niemand muss Unrecht thun können, dies ist aber nur möglich, wenn das Volk sich selbst das Gesetz giebt (K. 165.).

2. Die Constitutionsgesetze unterscheiden sich von den übrigen bürgerlichen Gesetzen dadurch, dass sie bloss für das Oberhaupt des Staats gegeben sind, und dass sie gegen dasselbe nicht mit Zwang durchgesetzt werden können. Alle übrigen Gesetze sind für die Staatsbürger als Unterthanen gegeben, und das Oberhaupt des Staats hält darüber, dass ihnen nachgelebt wird. Wenn der oberste Befehlshaber die Constitutionalgesetze übertritt, so darf sich ihm Niemand widersezzen, und Niemand kann ihn einschränken, beides widerspricht dem Begriff eines obersten Befehlshabers (s. Constitution).

Constitutiv.

objectiv bestimmend, gesetzgebend. Ein Prädicat, welches aussagt, dass etwas *a priori* bestimmt, wie etwas anderes seyn muss oder seyn soll. So ist z. B. das Princip aller Axiomen der Anschauungen constitutiv für die Erfahrung nicht nur, sondern auch für die Anschauung (s. Axiomen der Anschauung). Es heisst: alle Erscheinungen sind der Anschauung nach extensive Grössen. Durch diesen Grundsatz wird *a priori* festgesetzt, dass uns gar keine andern Erfahrungsgegenstände vorkommen können, als solche, die wir als

ausgedehnte Gröſsen anſchauen müſſen. Darum heiſst derſelbe ein conſtitutiver Grundſatz für die Anſchauung und Erfahrung. Das Conſtitutive iſt dem Regulativen entgegengeſetzt, welches nicht *a priori* beſtimmt, wie etwas ſeyn muſs oder ſoll, ſondern wie etwas geſucht werden muſs. Ein ſolcher regulativer Grundſatz iſt z. B. der Grundſatz der Beharrlichkeit. Er heiſst: Alle Erſcheinungen enthalten die Subſtanz, welche beharret, und Accidenzen, welche wechſeln. Dieſer Grundſatz iſt nun zwar auch conſtitutiv in Anſehung der Erfahrung, d. h. es kann uns gar kein Erfahrungsgegenſtand vorkommen, der nicht etwas Beharrliches enthielte, welches immer bleibt, und Accidenzen, welche wechſeln. Aber er iſt nicht conſtitutiv für die Anſchauung, wie obiges Princip der Axiomen. Denn dieſes beſtimmt, wie die Anſchauung ohne Ausnahme ſeyn muſs, der Grundſatz der Beharrlichkeit aber giebt nur eine Regel an, nach welcher allen Accidenzen etwas Beharrliches zum Grunde gelegt werden muſs, welches gar nicht angeſchauet werden kann, nehmlich die Subſtanz. Alles, was wir anſchauen, ſind Accidenzen oder wechſelnde Beſtimmungen des Dinges, denen wir aber doch eine Subſtanz zum Grunde legen müſſen, an der ſie wechſeln, und die folglich immer bleibt.

2. Solche Grundſätze, die für die Anſchauung conſtitutiv ſind, beſtimmen, wie die Erſcheinungen angeſchauet werden müſſen, wenn ſie möglich ſeyn ſollen, oder wie ſie nach den Regeln einer mathematiſchen Verknüpfung (Syntheſis) ſinnlich dargeſtellt (conſtruirt) werden können. Wenn nehmlich alle Erſcheinungen, der Anſchauung nach, extenſive, und der Empfindung nach, intenſive Gröſsen ſind, ſo müſſen ſie der Wiſſenſchaft ſolcher Gröſsen, d. i. den Grundſätzen und Lehrſätzen der Mathematik unterworfen ſeyn. Die Geometrie iſt nehmlich die Wiſſenſchaft ausgedehnter Gröſsen, daher berechtigt uns der Grundſatz, daſs alle Erſcheinungen der Anſchauung nach ausgedehnte Gröſsen ſind, die ganze Geometrie auf Erfahrungsgegenſtände anzuwenden. Wenn wir uns z. B. von

der Sonne, der Anschauung nach, eine Erkenntniss verschaffen wollen, so bestimmen jene für die Anschauung constitutiven Grundsätze, noch ehe ich die Sonne wahrnehme, mit Nothwendigkeit, und also vollkommener Sicherheit, von derselben vorher, dass sie eine ausgedehnte Grösse haben müsse; denn sonst könnte keine Anschauung derselben möglich seyn; dass folglich ein Theil nach dem andern von derselben in mein Bewusstseyn werde aufgenommen werden müssen (welches eben die mathematische Synthesis der Ausdehnung ist), wenn ich eine Anschauung von derselben erhalten soll. Da nun die Sonne, auf diese Weise, eben so, wie die Anschauung des Raums, in dem sie sich befindet, und mit demselben von mir erzeugt wird (indem dadurch eine Empfindung nach der andern in mir entsteht, dass meine Sinne afficirt werden, und ich so eine Empfindung nach der andern an einander reihe, und sie alle in Ein Bewusstseyn verknüpfe); so folgt, dass die Geometrie auf sie anwendbar ist, und ihre Grösse muss bestimmt werden können. Ferner, wenn ich das Licht der Sonne empfinde, so folgt aus jenen Grundsätzen, dass dasselbe eine intensive Grösse seyn, folglich einen Eindruck auf mich machen muss, der einen gewissen Grad hat, so dass ich mir diese Empfindungen schwächer oder stärker denken kann. Folglich bin ich berechtigt, die Mathematik intensiver Grössen auf diese Empfindung anzuwenden, und den Eindruck, den das Licht der Sonne, wenn ich es wahrnehme, auf meinen Sinn macht, nach den Grundsätzen und Lehrsätzen der Mathematik intensiver Grössen zu bestimmen. Eine intensive Grösse ist nehmlich eine solche, zu deren Vorstellung ich nicht, wie bei der ausgedehnten, dadurch komme, dass ich einen Theil derselben nach dem andern hinzusetze; sondern die intensive Grösse ist auf einmal da, und ich kann von ihr blos auf die Theile zurück gehen. Die Empfindung des Sonnenlichtstrahls ist nicht wie die Anschauung der Sonne nach und nach, sondern auf einmal in mir, und wenn ich einen Sonnenlichtstrahl nach dem andern in mein Bewusstseyn auffasse, so entstehet nicht eine stärkere Empfindung,

ſondern die Anſchauung einer gröſsern Erſcheinung. Da nun, durch die angeführten Grundſätze, die Anſchauung und Empfindung den Geſetzen der Ausdehnung und Intenſität unterworfen wird, ſo bin ich berechtigt, die Zahlgröſsen ſowohl auf die Gröſse der Sonne in der Anſchauung, als auch auf die Stärke des Lichts derſelben in der Empfindung anzuwenden, und z. B. den Grad der Empfindung des Vollmondslichts zur Einheit, mit der ich das Sonnenlicht meſſe, anzunehmen, und zu ſagen, das Sonnenlicht iſt der Empfindung nach ſo ſtark, als 200000 Vollmonde auf einmal in mir verurſachen würden. So wird alſo auch die Empfindung durch Kunſtgriffe der Mathematik anſchaulich gemacht, oder *a priori* ſinnlich dargeſtellt (conſtruirt); denn 200000 Vollmonde ſelbſt hat noch Niemand auf einmal geſehen (M. I. 621. C. 221.).

3. Daſs die Analogien der Erfahrung nicht conſtitutiv für die Anſchauung, obwohl für die Erfahrung ſind, d. h. daſs ſie nicht die Anſchauungen *a priori* der Erſcheinungen in der Mathematik wie die Axiomen der Anſchauungen, ſondern bloſs die Erfahrung in Anſehung des Daſeyns der Dinge, doch ohne ſie ſinnlich *a priori* darſtellen zu können, nach nothwendigen Geſetzen beſtimmen, iſt im Artikel Analogie der Erfahrung zu finden.

4. Aber wichtig iſt die Unterſuchung, was Kant unter conſtitutiven Erkenntniſsvermögen verſtehet, welche wir daher hier noch anſtellen wollen.

5. Wir haben drei Seelenvermögen, die ſich nicht weiter aus einem gemeinſchaftlichen Grunde ableiten, oder auf ein einziges Vermögen zurückführen laſſen, von denen man aber alle übrigen ableiten kann, nehmlich:

a. das Erkenntniſsvermögen;
b. das Gefühlsvermögen; und
c. das Begehrungsvermögen.

Durch das erſte allein beziehen wir unſre Vorſtellungen auf Gegenſtände, oder betrachten ſie als ſolche Gedanken, die nicht bloſs Hirngeſpinſte der Phantaſie

ſind, nicht bloſs in der Einbildungskraft ihren Grund haben, oder ein bloſses Spiel derſelben ſind, ſondern einen Gegenſtand richtig vorſtellen, d. i. unſre Vorſtellungen werden Erkenntniſſe. Durch das zweite wird mit unſern Vorſtellungen ein Gefühl der Luſt oder Unluſt verbunden, wodurch nicht erkannt, ſondern gefühlt, d. i. eine Wirkung auf unſer Subject verurſacht wird, die, wenn das Object, welches ſie in uns hervorbringt, zweckmäſsig für unſer Subject iſt, Luſt, im Gegentheil Unluſt genannt wird. Durch das dritte wird mit unſern Vorſtellungen die Möglichkeit verbunden, daſs das Subject derſelben durch ſie Urſache der Wirklichkeit der Gegenſtände derſelben werde, oder daſs das Subject eine Begehrung des Gegenſtandes habe. So wie alſo ein Object aufs Subject blind wirken kann, ſo kann auch das Subject ein Object blind bewirken, beides geſchieht vermittelſt Vorſtellungen.

Das Subject hat bei ſeinen Vorſtellungen

a. ein Gefühl; gewirkt vom Object;

b. eine Begehrung (wodurch das Object entweder begehrt oder verabſcheuet wird), und wirkt das Object.

So iſt es ohne alles oberes Seelenvermögen in jedem Thiere. Nun kömmt aber bei dem erkennenden Weſen noch das Erkenntniſsvermögen hinzu, welches man auch Vernunft überhaupt nennt, und wodurch es demſelben möglich wird, ſich zu ſeinen Vorſtellungen einen Gegenſtand zu denken, der dadurch vorgeſtellt wird. Bei den vorſtehenden beiden blinden Verhältniſſen, worin das Subject mit dem Gegenſtande ſtehet, muſs das Subject wenigſtens eine Anſchauungsfähigkeit haben, wodurch das Object demſelben ſo gegeben wird, daſs das Subject daſſelbe fühlen und begehren kann. Bei dem erkennenden Weſen iſt aber dieſe Anſchauungsfähigkeit noch weit nöthiger zur Beantwortung der Frage des Subjects: was iſt das, was ich mir vorſtelle? Dieſe Anſchauungsfähigkeit heiſst die Sinnlichkeit. Ohne Sinnlichkeit wäre nichts vorhanden zu erkennen, ſo wie ohne ſie nichts zu fühlen und zu begehren wäre.

6. Das Erkenntnifsvermögen hat aber drei Zweige:
1. den Verstand;
2. die Urtheilskraft;
3. die Vernunft im engern Sinne des Worts.

Durch den Verstand denken wir uns den Gegenstand in einer einzigen Vorstellung, die wir Begriff nennen; zwischen dem Begriff und seinem Gegenstande mufs aber eine solche Beziehung seyn, dafs auch der Begriff zu diesem Gegenstande und keinem andern gehört, dazu bedürfen wir ein Vermögen, welches die Urtheilskraft heifst. Der Verstand bildet den Begriff, aber die Urtheilskraft macht, dafs es auch der richtige Begriff vom Gegenstande wird. Da aber der Gegenstände unendlich viele sind, so würde unser Geschäft zu denken und zu urtheilen endlos seyn, und wir würden nicht zu einer Ueberficht gelangen, und uns folglich in unsrer Erkenntnifs nicht zurecht finden können, wenn wir nicht am Verstande das Vermögen hätten, uns den Begriff als eine allgemeine Vorstellung von mehreren Gegenständen (derselben Art), die er alle vorstellt, zu denken. Wir müssen aber nun auch ein Vermögen haben, jeden einzelnen Gegenstand durch den allgemeinen Begriff zu erkennen, oder seine Eigenschaften in dem allgemeinen Begriff aufzufinden, und so die Erkenntnifs des einzelnen Gegenstandes von dem allgemeinen Begriff abzuleiten, und dieses Vermögen ist die Vernunft. Wenn mir daher z. B. der Gegenstand in der Anschauung gegeben ist, den wir einen Baum nennen, so kann ich ihn nun mit meinem Verstande als einen Inbegriff vieler einzelnen Vorstellungen, als der Wurzel, des Stammes, der Zweige, der Blätter, in einem einzigen Gedanken zusammen fassen, welcher der Begriff von einem Baume heifst; zugleich erkenne ich diesen Begriff für den von jedem Baume, der mir jemals vorkommen kann; durch die Urtheilskraft erkenne ich, dafs dieser Begriff wirklich dem Gegenstande Baum, und nicht etwa dem Gegenstande, den ich Vogel nenne, zukömmt, und durch die Vernunft wende ich alle die Merkmale oder Bestimmungen, die in dem allgemeinen Begriff Baum liegen, als Wurzel, Zweige, u.

ſ. w. auf den beſondern Baum an, den ich erkennen will, und beſtimme ihn durch jene Merkmale.

7. Dieſe Erkenntniſsvermögen ſind nun, ihrem Gebrauche nach, entweder

a. formal; oder

b. regulativ; oder

c. conſtitutiv.

Sie ſind formal, heiſst, ſie werden von allen Gegenſtänden ohne Unterſchied gebraucht, um ſie zu erkennen, und man kann gar nicht anders erkennen als durch ſie. Denn zu allem Erkennen gehört, daſs der Verſtand Begriffe bilde, daſs die Urtheilskraft dieſe Begriffe vom Gegenſtande ausſage, oder urtheile, und daſs die Vernunft das beſondere an jedem einzelnen Gegenſtande, ſo weit es möglich iſt, in dem allgemeinen Begriff aufſuche, den der Verſtand gebildet hat, d. h. ſchlieſse. In jedem Begriff liegen daher Urtheil und Schluſs, in jedem Urtheil aber der Schluſs verſteckt, im Schluſs liegen alle drei Operationen, im Urtheil nur zwei, im Begriff nur eine offen da, aber ſtets ſind ſie alle drei zuſammen. Denn wenn ich mir den Begriff eines Baums denke, ſo denke ich mir einen Inbegriff von Vorſtellungen, z. B. Wurzeln, Zweige u. ſ. w., die alle zuſammen den Begriff Baum ausmachen. Der Begriff enthält alſo die verſteckten Urtheile:

der Gegenſtand Baum hat Wurzeln,

der Gegenſtand Baum hat Zweige u. ſ. w.

Und da der Begriff Baum von jedem Gegenſtande, der ein Baum iſt, gilt, ſo liegen in jedem Begriff auch ſo viel verſteckte Schlüſſe, als Vorſtellungen im Begriffe ſind, z. B.

Die einzelnen Vorſtellungen, die in jedem Begriff enthalten ſind, müſſen in jedem Gegenſtande, von dem er gilt, vorkommen;

Nun ſind die Vorſtellungen Wurzeln, Zweige u. ſ. w. an jedem Baum zu finden;

Alſo gehören zu dem Begriff eines Baums Wurzeln, Zweige u. ſ. w.

Begriffe bilden, urtheilen und ſchlieſsen ſind alſo die drei Operationen des Erkenntniſsvermögens, ohne die kein Erkennen ſtatt finden kann. Sie machen

also zusammen die Form des Erkennens aus, oder das, was das Erkennen zum Erkennen macht, ohne dabei auf den Inhalt der Erkenntniss zu sehen, d. i. darauf, was erkannt wird. Gebraucht man also die drei Zweige des Erkenntnissvermögens auf diese Weise formal, so nennt man sie den formalen Verstand, die formale Urtheilskraft, die formale Vernunft. Von diesen formalen Vermögen und ihrem Gebrauch handelt die allgemeine Logik, welche daher auch die Formalphilosophie genannt werden kann; sie lehrt uns logisch erkennen, kann aber freilich über den Inhalt einer Erkenntniss nichts ausmachen, sondern lehrt nur, wie die Form derselben beschaffen seyn muss. So sind also Verstand, Urtheilskraft und Vernunft logische Erkenntnissvermögen, oder solche, ohne die man, als *conditio sine qua non*, gar nicht erkennen kann.

8. Allein diese Vermögen als logische zu betrachten, ist nur eine Abstraction; denn wenn sie zum Erkennen wirken, so bringen sie auch gewisse Erkenntnisse aus sich selbst hervor, durch welche sie alle in der Anschauung gegebene Gegenstände bestimmen, und etwas zu dem durch die Anschauung gegebenen Inhalt hinzuthun, wodurch ebenfalls der Gegenstand erst erkennbar wird. Dies sind die Erkenntnisse *a priori*, und in so fern diese aus dem Erkenntnissvermögen entspringen, und die Anlage zu denselben im Erkenntnissvermögen liegt, ehe noch ein Gegenstand gegeben ist, heissen sie eben *a priori*. Die Erkenntnissvermögen, in Ansehung dieses Gebrauchs, sind, weil dadurch Erkenntnisse *a priori* möglich werden, transscendentale, und als solche entweder regulative oder constitutive Vermögen. Sie sind regulative Vermögen, wenn sie Erkenntnisse *a priori* hervorbringen, die nur dazu dienen, die Erfahrungserkenntniss immer weiter fortzusetzen und zu erweitern. Solche regulative Vermögen sind nur

a. die Urtheilskraft, als teleologisches Vermögen. Wenn ich nehmlich einen gegebenen Gegenstand mit seinem Begriff vergleiche, so gehet entweder der Gegenstand vor dem Begriffe oder der Begriff vor dem

Gegenſtand her; im erſtern Fall ſehe ich zu, ob der Begriff dem Gegenſtande angemeſſen iſt, das geſchieht durch die logiſche Urtheilskraft; oder ich ſehe zu, ob der Gegenſtand dem Begriffe angemeſſen iſt, der dann der Grund deſſelben iſt, dann beurtheile ich den Gegenſtand nach den Begriffen des Zwecks und Mittels. Der Begriff nehmlich, der den Grund der Möglichkeit des Gegenſtandes enthält, iſt der Zweck deſſelben. Das Vermögen dieſer Beurtheilung heiſst die teleologiſche Urtheilskraft; ſie giebt nehmlich dem Verſtande das Regulativ, die ganze Natur ſo zu betrachten, als ſei ſie das Product einer Cauſalität nach Zwecken, d. i. als habe ein Verſtand überall Zwecke bei der Hervorbringung derſelben gehabt.

b. die Vernunft, als Vermögen ſpeculativer Ideen. Die Vernunft fordert nehmlich für jedes Beſondere das Allgemeine, und fordert daher ein Fortſchreiten von Bedingung zu Bedingung, oder einen allgemeinen Begriff, der nicht weiter in einem andern erkannt werden kann. Solche allgemeine Begriffe, welche Ideen oder Vernunftbegriffe heiſsen, ſtellt ſie dem Verſtande als Regulative auf, das heiſst, als Regeln zum Fortſchreiten in der Erkenntniſs; dergleichen ſind z. B. Welt, Gott u. ſ. w. (U. LVII. C. 357.) ſ. Anfang, 13.

Anmerkung. Der Verſtand bekömmt alſo von den beiden übrigen Vermögen Regulative, er kann ſich aber nicht ſelbſt ein Regulativ ſeyn; denn er iſt das Vermögen, durch welches die Erfahrungserkenntniſs entſteht, oder welches der Natur das Geſetz giebt, wodurch ſie ein Erfahrungsgegenſtand wird. Was alſo aus ihm entſpringt, iſt immer conſtitutiv für die Erfahrung, weil er unmittelbar auf die Anſchauungen geht; ob er gleich auch regulativ für die Anſchauung ſeyn kann, wie in den dynamiſchen Verſtandesgrundſätzen, z. B. dem der Cauſalität.

9. Die Erkenntniſsvermögen ſind endlich auch conſtitutive Vermögen, das heiſst ſolche, welche den drei Seelenvermögen Geſetze vorſchreiben, oder beſtimmen, wie die Erkenntniſs ſeyn muſs, wie

das Gefühl seyn sollte, und wie die Begehrung seyn soll. Nehmlich

a. der Verstand ist constitutiv für das Erkenntnissvermögen, oder bestimmt die nothwendigen Gesetze, nach welchen alles erkannt wird.

b. die Urtheilskraft ist constitutiv für das Gefühlsvermögen, oder bestimmt dasselbe nothwendig, so dass das Object als zweckmässig für Jedermann beurtheilt und so als schön, hässlich, allgemein, gefühlt werden sollte. Das von der Urtheilskraft *a priori* bestimmte Gefühlsvermögen heisst der Geschmack.

c. die Vernunft ist constitutiv für das Begehrungsvermögen oder bestimmt dasselbe so, dass es bloss nach diesen Bestimmungen begehren d. h. zu wollen verbunden ist oder wollen soll (U. LVI). Das von der Vernunft *a priori* bestimmte Begehrungsvermögen heisst der Wille, und die Vernunft, in sofern sie das Begehrungsvermögen bestimmt, die practische Vernunft.

10. Ob nun wohl Urtheilskraft und Vernunft als constitutive Vermögen eigentlich nicht zum Erkennen des Schönen und Hässlichen oder des moralischen Guten und Bösen dienen, indem das Schöne und Hässliche gar nicht auf Begriffe gebracht und also erkannt, sondern nur gefühlt werden kann, das moralische Gute und Böse aber selbst Begriffe sind, durch die nicht erkannt wird, sondern das Begehrungsvermögen bestimmt werden soll; so hören sie doch darum nicht auf Erkenntnissvermögen*) zu seyn.

*) Der Recensent des 2. Th. der Marginalien schliesst nehmlich etwas übereilt aus dem Titel: Critik der Erkenntnissvermögen: der Verf. sei nicht in den Geist der critischen Philosophie eingedrungen, weil die practische Vernunft und ästhetische Urtheilskraft keine Erkenntnissvermögen wären. Jener Ausdruck ist aber ganz Kants Sprachgebrauch gemäss, der selbst in den Anmerkungen zur Einleitung in die Critik der Urtheilskraft, welche dem zweiten Bande von Becks erläuternden Auszügen angehängt sind, S. 586 sagt: Es ist also eigentlich nur der Geschmack, und zwar in Ansehung

Unfer gefammtes Erkenntnifsvermögen, fagt Kant, hat zwei Gebiete, das der Naturbegriffe (auf diefem ift es gefetzgebend für das Erkennen), und das des Freiheitsbegriffs (auf diefem ift es gefetzgebend für das Begehren). Die Gefetzgebung durch Naturbegriffe (der Urfache, Subftanz, Wechfelwirkung u. f. w.) gefchieht durch den Verftand und ift theoretifch; die Gefetzgebung durch den Freiheitsbegriff gefchieht von der Vernunft und ift practifch (U. XVII.). Die Urtheilskraft hat eigentlich kein Gebiet, denn fie ift weder gefetzgebend für Gegenftände, die da find, noch für folche, die da feyn follen, und ein anderes Gebiet giebt es nicht. Sie ift blofs conftitutiv für das Subject, und beftimmt durch das Gefühl der Luft und Unluft die Gegenftände als zweckmäfsig für unfer Erkenntnifsvermögen, und verbindet durch den Begriff der Zweckmäfsigkeit der Natur beide Gebiete der Erkenntnifsvermögen, denn

a. der Verftand fchreibt der Natur die Gefetze *a priori* vor, und erklärt fie dadurch für einen Inbegriff von Erfcheinungen, denen vielleicht ein überfinnliches Ding zum Grunde liegen mag, welches er aber unbeftimmt läfst.

b. die Vernunft fchreibt dem Begehrungsvermögen ein ganz anderes Gefetz der Freiheit vor, das in der Natur befolgt werden foll, und beftimmt da-

der Gegenftände der Natur, in welchem allein fich die Urtheilskraft als Vermögen offenbart, welches fein eigenthümliches Princip hat, und dadurch auf eine Stelle in der allgemeinen Critik der obern Erkenntnifsvermögen gegründeten Anfpruch macht, den man ihr vielleicht nicht zugetraut hätte. Und S. 587. „Die Gefchmackscritik eröffnet, wenn man fie in transfcendentaler Abficht behandelt, dadurch, dafs fie eine Lücke im Syftem unfrer Erkenntnifsvermögen ausfüllt, eine viel verheifsende Ausficht in ein vollftändiges Syftem aller Gemüthskräfte. — — Die Vermögen des Gemüths laffen fich nehmlich insgefamt auf folgende drei zurückführen: Erkenntnifsvermögen, Gefühl der Luft und Unluft, Begehrungsvermögen. Der Ausübung aller liegt aber doch immer das Erkenntnifsvermögen, obzwar nicht immer Erkenntnifs, zum Grunde."

durch das Ueberfinnliche, das in der Natur durch Handlungen und Naturwirkungen erfcheint.

c. die Urtheilskraft verbindet nun beide Gebiete, oder macht den Uebergang von dem finnlichen Gebiet des Naturbegriffs zu dem überfinnlichen Gebiet des Freiheitsbegriffs, indem fie die Natur vermittelft der äfthetifchen und teleologifchen Urtheile für zweckmäfsig erklärt, das Moralgefetz in derfelben zu befolgen, wodurch fie das Ueberfinnliche in uns (das Subject der Freiheit, das im innern Sinn erfcheint) und aufser uns (das der Körperwelt zum Grunde liegende überfinnliche Subftrat) beftimmbar macht.

11. Noch ift zu merken, dafs was zur Erkenntnifs als Regulativ dient, oft zu etwas Anderm z. B. zum Wollen conftitutiv ift. So ift der Grundfatz, dafs ein weifes Wefen die Welt beherrfcht, ein theoretifch-regulatives Princip der Urtheilskraft für das Erkenntnifsvermögen, indem es uns lehrt, alles in der Natur als Mittel und Zwecke zu betrachten und das Zweckmäfsige in derfelben aufzufuchen. Aber es ift ein practifch-conftitutives Princip der Vernunft für den Willen, indem es allein den Gegenftand des Wollens als practifch möglich beftimmt. Das heifst, wir können nicht behaupten, Gott könne nicht anders erkennen und wollen, als fo wie wir, nach Zwecken, welche Behauptung gültig wäre, wenn jedes Princip theoretifch-conftitutiv wäre; fondern ich mufs nothwendig einen Gott als moralifchen Beherrfcher der Welt vorausfetzen, weil ich in einer phyfifchen Welt moralifch handeln und die Forderungen meiner phyfifchen Natur denen meiner moralifchen Natur unterwerfen foll, welches ich daher für möglich, d. i. dem Willen eines moralifchen Welturhebers und Weltbeherrfchers angemeffen halten mufs (U. 437.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptft. III. Abfchn. 3. S. 221 — 223 — VIII. Abth. S. 537 — II. Abth. II. Buch. III. Haupft. VII. Abfchn. Anh. S. 672 und 692.

Deff. Critik der Urtheilskr. Einleit. S. LVII f. — II. Th. §. 88. S. 437.

Conſtruction.

S. Conſtruiren.

Conſtruiren,

conſtruere, *conſtruire*. Einen Begriff durch die (ſelbſtthätige) Hervorbringung einer ihm correſpondirenden Anſchauung darſtellen (E. 12 *).

Man nehme z. B. aus der Geometrie den Begriff eines gleichſeitigen Triangels. Dieſer beſtehet aus folgenden Merkmalen:

a. es iſt ein Raum auf einer Ebene,
b. den Linien einſchlieſsen;
c. dieſe Linien ſind gerade;
d. es ſind ihrer drei;
e. dieſe Linien ſind alle einander gleich.

Dieſer Begriff kann nun, wie in dem Artikel Acroamatiſch, 1. iſt gezeigt worden, durch eine Anſchauung dargeſtellt werden, ſo daſs ich mir den Begriff nun nicht mehr durch die vorhergehenden fünf Merkmale denke, ſondern ſein Schema in der reinen Einbildungskraft, oder ſein empiriſches aber doch geometriſches Bild wie Fig. 2. auf dem Papiere vor mir habe. Aber in der Figur auf dem Papier müſſen wir uns 1) die Cirkel wegdenken, denn dieſe dienten nur, den Triangel darzuſtellen oder zu conſtruiren; 2) aber auch die drei gleichen Linien nicht von einer beſtimmten Länge denken, wie ſie auf dem Papier oder auch in dem Bilde allemal haben. Die drei Linien können jede Länge haben, nur müſſen ſie einander gleich ſeyn. Da aber in der Erfahrung alles beſtimmt iſt, ſo iſt die wahre Conſtruction des gleichſeitigen Triangels eigentlich ſchematiſch, das heiſst, ſie beſtehet nur in dem Beſtreben der Einbildungskraft, einem Begriffe ſein Bild zu verſchaffen, welches ſie aber nie erreicht. Das Schema gehet daher immer in ein Bild über. Dieſe Anſchauung correſpondirt dem Begriff, heiſst, es ſind in ihr die fünf Merkmale anzuſchauen, die in dem Begriff gedacht wurden. Die Hervorbrin-

gung dieſer Anſchauung iſt endlich ſelbſtthätig, heiſst, ſie wird dem Erkenntniſsvermögen nicht aufgedrungen, wie bei der empiriſchen Anſchauung dasjenige, was an derſelben empiriſch iſt; das Erkenntniſsvermögen verhält ſich nicht leidend (paſſiv) bei dieſer Hervorbringung, ſondern thätig (activ) oder wirkt ſie ſelbſt (E. 12 *).

2. Die Darſtellung (Conſtruction) eines Begriffs durch die Hervorbringung einer Anſchauung, die demſelben correſpondirt, kann nur durch die bloſse Einbildungskraft geſchehen. Das geſchieht nehmlich ſo, wie in dem vorhergehenden Beiſpiele von einem gleichſeitigen Triangel iſt gezeigt worden. Man ſtelle ſich durch die Einbildungskraft eine begrenzte gerade Linie vor. Von der Länge derſelben iſt hier nicht die Rede. Man müſste ſich alſo eigentlich eine Linie vorſtellen, die jede kleine oder groſse Länge hätte; da dieſes aber nicht möglich iſt, und jede begrenzte Linie in Anſehung ihrer Länge beſtimmt iſt, folglich nicht jede mögliche Länge zugleich haben kann; ſo iſt die Linie, ſo wie ſie gefordert wurde, in der Anſchauung ſchematiſch, oder nur durch ein Schema zu conſtruiren. Sie wird aber, vermittelſt der reinen Einbildungskraft, durch ein Bild dargeſtellt, nehmlich durch eine begrenzte, folglich beſtimmte Linie, bei der wir alſo von ihrer beſtimmten Länge abſtrahiren. Und ſo fährt nun die bloſse Einbildungskraft fort, den gleichſeitigen Triangel zu conſtruiren, wie es in Acroamatiſch, 1. gezeigt worden iſt. Iſt nun der Begriff, welcher conſtruirt wird, zugleich *a priori*, wie der Begriff Triangel, ſo heiſst das rein conſtruiren, und die Darſtellung eine reine Conſtruction (E. 12. *).

3. Kant giebt noch ein Paar andere Beiſpiele einer ſolchen reinen Conſtruction.

a. Wenn ich mir den Vollmond als Maaſsſtab denke, um damit die Stärke des Sonnenlichts zu beſtimmen, ſo fragt es ſich, wie viel Vollmonde z. B. auf dieſelbe Stelle einer Tafel ſcheinen müſsten, damit dieſe Stelle eben ſo erleuchtet würde, als ſie erleuchtet wäre, wenn bloſs das Sonnenlicht auf dieſe Stelle fiele. Man

hat gefunden, dafs ohngefähr 200000 Vollmonde dazu gehören würden. Diefe Zufammenfetzung des Sonnenlichts aus dem Licht, das 200000 Vollmonde verurfachen würde, ift eine Conftruction des Begriffs der Stärke des Sonnenlichts im Verhältniffe zum Vollmondlicht. Sie gefchieht durch die blofse Einbildungskraft *a priori*, denn in der Erfahrung kann man fie nicht machen. Auch gefchieht fie fchematifch, denn diefe 200000 Vollmonde haben nicht Raum am Himmel, wir müffen uns diefe Vollmonde folglich in weiterer Entfernung von uns, und doch von der Gröfse und der Erleuchtung des Vollmonds vorftellen, aber dann find fie keine Vollmonde, fondern nur Bilder, von denen wir alles das wegdenken, was nicht zu unferm Begriff gehört (C. 221.).

b. Wenn mir drei Glieder einer Proportion gegeben find, z. B.

4 verhält fich zu 8 wie 6 zu —

fo ift dadurch auch das vierte 12 *a priori* beftimmt, ohne dafs ich es erft in der Erfahrung auffuchen darf. Wende ich nun die drei Glieder (4, 8 und 6) wirklich dazu an, das vierte zu finden, indem ich das zweite (8) mit dem dritten (6) multiplicire, und das herauskommende Product mit dem erften (4) dividire, fo heifst das, ich conftruire das vierte Glied, welches der herauskommende Quotient (12) ift. Das vierte Glied wird fo wirklich durch die drei übrigen dargeftellt. Der Arithmetiker drückt das durch fymbolifche Conftruction aus, d. i. durch eine Darftellung vermittelft Zeichen

$$\frac{8 . 6}{4} = 12$$

Siehe auch den Artikel: Analogie, 3 — 10 (C. 222).

4. Die **Mathematik** unterfcheidet fich darin wefentlich von der Philofophie, dafs allen ihren Demonftrationen folche **reine** Conftructionen zum Grunde liegen. Diefer Unterfchied ift im Artikel **Acroamatifch** gezeigt worden. In der **Philofophie** haben wir blofs Begriffe, und erkennen durch fie; in der **Mathematik**

hingegen wird jedem Begriff fein Gegenftand gegeben, und an demfelben die Richtigkeit des Begriffs angefchauet (C. 741.). Daher rührt eben der grofse Unterfchied in der Evidenz oder untrüglichen Gewifsheit zwifchen metaphyfifchen und geometrifchen Sätzen. Bei einem geometrifchen Satze fehe ich den Gegenftand vor mir, denn ich conftruire ihn, oder ich gebe mir den Gegenftand zu meinem Begriff, ich ftelle mir den Gegenftand wirklich *in concreto* und dennoch *a priori* dar. Eben dazu kommen in der reinen Geometrie die Aufgaben (f. Acroamatifch) vor; diefe follen nicht etwa lehren, wie man z. B. einen gleichfeitigen Triangel u. f. w. mechanifch machen könne, fondern wie er conftruirt werden könne, nur damit zu beweifen, dafs der Gegenftand des Begriffs kein Hirngefpinft fei, oder dafs der Begriff einen wirklichen Gegenftand habe. In der Metaphyfik hingegen kann man den reinen Begriffen ihren Gegenftand nicht beifügen, ich fehe ihn alfo da nicht vor mir, und bin daher jeden Augenblick in Gefahr, durch das blofse Denken meiner Begriffe in Irrthum zu gerathen oder mich mit Hirngefpinften zu befchäftigen. Gefetzt, ich will die Befchaffenheiten und Eigenfchaften eines gleichfeitigen Triangels unterfuchen, fo ift vor allen Dingen die Frage, giebt es auch einen folchen Gegenftand? Der Geometer, der es nicht mit der Erfahrung zu thun hat, fragt aber nicht darnach, ob es ein folches Ding in der Erfahrung gebe; das zu unterfuchen überläfst er dem Naturhiftoriker, und ob das, was er behauptet, von allen Erfahrungsgegenftänden gültig fei, dem Transfcendentalphilofophen. Er fragt nur, ob in der reinen Anfchauung des Raums ein gleichfeitiger Triangel möglich fei? Daher mufs er nun zeigen, wie ein folcher Triangel in der reinen Anfchauung, vermittelft der Einbildungskraft, entftehe, oder er lehrt ihn, wie in Acroamatifch 1 u. 2 gezeigt worden, conftruiren, d. i. dem Begriff vom gleichfeitigen Triangel einen Gegenftand *a priori* geben, von dem jener nun wirklich der Begriff ift. In der Kunftfprache drückt man das nun aus, der Geometer thut erft die Realität feines Begriffs durch die Conftruction dar, ehe er etwas von diefem feinen Begriffe be-

hauptet (E. 10 f). Ob nun ein ſolcher gleichſeitiger Triangel in der Erfahrung zu finden ſei, muſs der Naturhiſtoriker unterſuchen. Allein das würde noch nicht viel helfen, denn einen ſolchen ganz vollkommenen gleichſeitigen Triangel, als ihn die Geometrie darſtellt, wird er ſchwerlich finden, überdem kömmt es hauptſächlich darauf an, ob auch alles das, was der Geometer in ſeiner Lehre vom gleichſeitigen Triangel behauptet und evident beweiſet, ganz allgemein von der Erfahrung gelten müſſe, ſo weit nehmlich in der Erfahrung die Bedingungen zu finden ſind, unter welchen es der Geometer beweiſet. Oft ſchon haben ſeyn wollende Metaphyſiker und Popularphiloſophen verächtlich auf die Mathematiker herabgeſehen, und behauptet, dieſe beſchäftigten ſich nur mit leeren Einbildungen, denn ſo was, als ſie ſich vorſtellten, gäbe es gar nicht in der Erfahrung. Und dennoch bauet der Aſtronom auf die Geometrie ſeine Schlüſſe, z. B. über die Entfernung des Mondes von der Erde. Er ſtellt ſich nehmlich einen Triangel vor (Fig. 22), deſſen eine Seite AC von dem Punct auf der Erde, wo er ſtehet, bis zum Mittelpunct der Erde reicht, die zweite Seite AB von dem Punct der Erde bis zu dem Mittelpunct des Monds, wenn er im Horizont iſt, oder eben untergehet, die dritte Seite CB gehet vom Mittelpunct der Erde bis zum Mittelpunct des Mondes. Nun kann man alle drei Linien in der Erfahrung nicht wirklich meſſen, allein aus Gründen der Geometrie iſt der Halbmeſſer der Erde, oder die Linie AC, aus dem Umkreiſe der Erde bekannt; zugleich iſt der Winkel bei A oder BAC ein rechter Winkel; endlich kann man zwar den Winkel bei C oder ACB nicht wirklich meſſen, aber doch einen Winkel, der ihm gleich iſt, nehmlich den Winkel bei E oder BED, denn er iſt der Winkel, welcher anzeigt, wie hoch in dem Augenblick, da der Mond für A untergehet, er für E über dem Horizont erhaben iſt. Nun weiſs man aus Gründen, die in der Trigonometrie aus der Geometrie abgeleitet werden, aus zwei Winkeln und einer Seite jedes Triangels die übrigen Seiten und Winkel durch

Rechnung zu finden. Folglich kann man nun ausrechnen, wie weit es von A nach B oder von C nach B iſt. Wie folgt denn nun aber aus dieſer Conſtruction durch die Einbildungskraft, von der in Fig. 22. nur ein Bild auf dem Papier entworfen iſt, daſs ſich das mit dem wirklichen Mond in der Natur ſo verhalten müſſe, wie ich es mir hier in der reinen Anſchauung vermittelſt meiner Einbildungskraft darſtelle? Das konnte man vor Kant nicht beantworten. Die Transſcendentalphiloſophie aber, nehmlich der Theil derſelben, welcher die transſcendentale Aeſthetik genannt wird, lehrt, daſs der Raum die Form aller äuſsern Erſcheinung iſt, und daſs eben dieſelbe bildende Verbindung (Syntheſis), wodurch wir uns in der Einbildung den Triangel ABC conſtruiren, mit derjenigen gänzlich einerlei iſt, welche wir ausüben, wenn wir in der Erfahrung den wirklichen Mond auf die Weiſe, wie in Fig. 22. gezeichnet iſt, apprehendiren, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen. Das iſt es allein, was es mögiich macht, daſs die Conſtruction in Fig. 22, oder der geometriſche Gegenſtand ABC, in der Natur eben ſo vorhanden ſeyn muſs, wie ich ihn mir conſtruirt habe, ſobald ich den Mond im Horizont, und ein anderer Beobachter ihn in demſelben Augenblick an einem von A ziemlich entfernten Ort der Erde E gewahr wird. Die Linien AB, AC, BC werden und müſſen ſich dann nehmlich in der Natur eben ſo zu einander verhalten, wie hier in der Conſtruction; denn vermöge der formalen Beſchaffenheit aller äuſsern Erſcheinungen, die ſich auf der Form unſrer reinen Sinnlichkeit gründet, iſt es nicht anders möglich, weil dieſe formale Beſchaffenheit nicht in Dingen an ſich, ſondern in dem anſchauenden Subject liegt. Die reale Möglichkeit des Triangels ABC, oder daſs er auch auſser unſrer Einbildung exiſtiren kann, beruhet darauf, daſs er die Bedingung iſt, unter der allein der Mond dem einen von zwei Beobachtern im Horizont und dem anderm am Himmel erſcheinen kann (M. I, 322. 860. C. 271.).

5. Zur Conſtruction eines Begriffs *a priori* wird alſo eine nicht empiriſche Anſchauung erfordert,

d. i. eine folche, die nicht in der Erfahrung, fondern in der reinen Einbildung gegeben wird. Diefe ift als Anfchauung ein einzelnes Object, ein Individuum; und dennoch drückt fie als die Conftruction eines Begriffs (der eine allgemeine Vorftellung ift) Allgemeinheit aus für alle mögliche Anfchauungen, die unter denfelben Begriff gehören. So conftruire ich einen gleichfeitigen Triangel Fig. 2, f. Acroamatifch 1, oder gebe meinem Begriff vom gleichfeitigen Triangel, dafs er ein von drei gleichen Seiten eingefchloffener Raum fei, einen Gegenftand, der ihm correfpondirt, entfpricht, d. i. ich mache wirklich einen folchen gleichfeitigen Triangel. Das thue ich nun entweder fo, dafs ich mir ihn durch blofse Einbildung in der reinen Anfchauung darftelle, oder fo, dafs ich, um meiner Einbildungskraft durch etwas Bleibendes zu Hülfe zu kommen, ihn nach der Einbildung auch auf dem Papier verzeichne. Beides gefchieht *a priori*, denn das Mufter dazu ift aus keiner Erfahrung erborgt, fondern gefchieht unabhängig von aller Erfahrung, nach der Anweifung im Artikel Acroamatifch, 1. Die einzelne auf dem Papiere hingezeichnete Figur ift freilich eine Erfcheinung, und wird empirifch angefchauet; allein fie ftellt nur das Object der reinen Anfchauung dar, und drückt den Begriff in feiner ganzen Allgemeinheit aus, obgleich das Bild und die reine Anfchauung, die es darftellt, ein Individuum ift. Denn es wird dabei von allen den Beftimmungen abftrahirt, die dieses Bild zu einem folchen Gegenftande machen, der in der Erfahrung nur einmal, nehmlich hier vor uns Fig. 2. zu finden ift; z. B. die Gröfse des Triangels, die Länge der Seiten, wie fchwach oder ftark fie gezeichnet find, dafs der Triangel auf diefem oder keinem andern Papiere ftehet, gerade in diefem Exemplare des Wörterbuchs zu finden ift, find Beftimmungen, auf die wir gar nicht fehen, an die wir gar nicht denken, von denen wir abftrahiren, wenn wir von der Conftruction des gleichfeitigen Triangels reden, und das Bild deffelben auf dem Papiere als diefe Conftruction betrachten. Denn alle diefe Beftimmungen

ſind ſolche, die, wenn ſie auch bei jeder andern Verzeichnung des gleichſeitigen Triangels verſchieden wären, doch den Begriff dieſes Triangels nicht verändern; denn wären die drei gleichen Seiten auch noch einmal ſo lang, aber nur gleich, oder wären ſie auch auf Holz vorgezeichnet, und ſchlöſſen nur den Raum ein, ſo wäre es immer ein gleichſeitiger Triangel (C. 741. f.). Eben darum kann auch der Mathematiker an einem Cirkel, den er (wie einſt Archimedes) mit ſeinem Stabe im Sande beſchreibt, ſo unregelmäſsig er auch ausfalle, die Eigenſchaften eines Cirkels überhaupt ſo vollkommen beweiſen, als ob ihn der beſte Künſtler im Kupferſtiche gezeichnet hätte (E. 13 *).

6. Und nun können wir uns von einem andern immer merkwürdigen und weſentlichen, bisher aber gänzlich verkannten Unterſchiede zwiſchen philoſophiſcher und mathematiſcher Erkenntniſs einen deutlichen Begriff machen. Die philoſophiſche Erkenntniſs betrachtet das Beſondere im Allgemeinen. Sie ſtellet z. B. den Begriff einer Urſache auf, unter dieſem ſind mehrere Arten von Urſachen, z. B. phyſiſche, teleologiſche, moraliſche enthalten, welche alle ihre Beſtimmungen als Urſachen in dem einzigen Begriff einer Urſache haben, ſo daſs, wenn ich weiſs, was eine Urſache iſt, ich auch weiſs, was eine phyſiſche Urſache als Urſache iſt, nur daſs bei derſelben noch die Beſtimmung des phyſiſchen hinzukommt. So betrachtet alſo die philoſophiſche Erkenntniſs das Beſondere, phyſiſche Urſache, teleologiſche Urſache u. ſ. w. in dem Allgemeinen, dem Begriff Urſache überhaupt. Mit der mathematiſchen Erkenntniſs iſt es gerade umgekehrt, denn dieſe betrachtet das Allgemeine im Beſondern, ja gar im Einzelnen. Sie hat z. B. den allgemeinen Begriff eines Triangels überhaupt zum Gegenſtande, und ſie betrachtet dieſen nun, indem ſie einen einzelnen Triangel in der Einbildung conſtruirt, und wohl gar das Bild deſſelben auf dem Papiere entwirft. In dieſem einzelnen Triangel betrachtet nehmlich der Mathematiker alle Eigenſchaften des Triangels überhaupt, und

hat ſie in dieſem einzelnen Triangel in der Anſchauung vor ſich; abſtrahirt aber dabei von allem, was einem Triangel überhaupt nicht weſentlich iſt, z. B. von der Länge der Linien oder Seiten, Gröſse der einzelnen Winkel, u. ſ. w. Beide Arten der Erkenntniſſe, die philoſophiſche und mathematiſche, haben nehmlich das mit einander gemein, daſs ſie beide *a priori* und vermittelſt der Vernunft, nicht *a poſteriori* und vermittelſt der Erfahrung, ihren Gegenſtand betrachten. So wie nun das Einzelne durch gewiſſe allgemeine Bedingungen der Conſtruction, z. B. daſs der Triangel gleichſeitig iſt, beſtimmt iſt, ſo muſs auch der Gegenſtand des Begriffs, dem dieſes Einzelne, ſtrenge genommen, nur als ſein Schema correſpondirt, allgemein beſtimmt gedacht werden. Denn die reine Anſchauung iſt, ſtrenge genommen, nicht eigentlich der Gegenſtand des Begriffs ſelbſt, denn dieſer kann nur etwas in der Erfahrung ſeyn, ein wirkliches Erfahrungsobject. Die reine Anſchauung iſt aber eigentlich nur das Schema, das den Gegenſtand darſtellt, und eine Vorſtellung von dem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, dem Begriff ſein Bild zu verſchaffen, um die Anwendung des Begriffs auf den Erfahrungsgegenſtand zu vermitteln (M. I. 861. C. 742.).

7. Bisher unterſchied man Mathematik von Philoſophie durch den verſchiedenen Gegenſtand, den ſie zu bearbeiten haben. Man ſagte nehmlich, die Mathematik habe bloſs die Gröſse oder Quantität, die Philoſophie aber die Qualität zum Object ihrer Nachforſchungen. Allein man nahm die Wirkung für die Urſache. Die mathematiſche Behandlungsart des Objects, d. i die Form der mathematiſchen Erkenntniſs, iſt die Urſache, daſs ſie nur auf Gröſsen gehen kann. Denn nur der Begriff von Gröſsen läſst ſich conſtruiren oder *a priori* in der Anſchauung darlegen, der Begriff von Qualitäten aber läſst ſich nur *a poſteriori* oder in einer empiriſchen Anſchauung darſtellen. Sind alſo die Begriffe rein aus der Vernunft und nicht aus der Sinnlichkeit entſprungen (Vernunfterkenntniſſe), ſo ſind ſie gar keiner Anſchauung fähig. Die Philoſophie hält ſich

alſo bloſs an allgemeinen Begriffen, die Mathematik hingegen kann mit bloſsen Begriffen nichts ausrichten, ſondern eilt ſogleich zur Anſchauung, in welcher ſie den Begriff in *concreto*, oder in einem wirklichen Gegenſtande (der reinen Einbildungskraft) betrachtet, aber doch nicht empiriſch oder in einem in der Erfahrung gegebenen Gegenſtande, ſondern bloſs in einer ſolchen Anſchauung, die die Mathematik *a priori* darſtellet, d. i. conſtruirt. In dieſer Conſtruction muſs nun dasjenige, was aus den allgemeinen Bedingungen der Conſtruction folgt, auch von jedem Erfahrungsobjecte des conſtruirten Begriffs allgemein gelten (C. 742 ff.) ſ. Philoſophie.

8. Kant giebt ſelbſt ein Beiſpiel von dieſem Unterſchiede zwiſchen Philoſophie und Mathematik. Will der Mathematiker beweiſen, daſs die drei Winkel in einem Triangel zuſammen zwei rechten gleich ſind, ſo fängt er gleich an, ſeinen Triangel zu conſtruiren; der Philoſoph würde ſuchen dieſes aus den in dem Begriff des Triangels liegenden Beſtimmnngen, nehmlich eingeſchloſſener Raum und drei Seiten, zu zeigen, welches ihm aber nie möglich ſeyn wird (C. 744.).

9. Es giebt zwei Arten von reinen Conſtructionen:

a. die oſtenſive Conſtruction in der Geometrie. Dieſe iſt die Conſtruction der Gröſsen (*quantorum*), oder der Gegenſtände ſelbſt, ſo fern ſie eine Quantität oder Gröſse haben. So conſtruirt man z. B. den Begriff einer zuſammengeſetzten Bewegung, wenn man die Bewegung ſelbſt als eine ſolche Gröſse, die aus mehr als einer gegebenen Bewegung entſpringt, ſo *a priori* in der Anſchauung darſtellt, daſs ſie jenen mehrern Bewegungen zuſammen völlig gleich, oder als vollkommen einerlei mit ihnen angeſchauet wird (N. 13. 25). Man ſehe den Artikel Bewegung, S. 610. wo dieſes gezeigt worden iſt.

b. die ſymboliſche Conſtruction in der Arithmetik. Dieſe iſt die Conſtruction der Gröſse (*quantitatis*) oder der Quantität, die an den Gegenſtänden

zu finden iſt. So conſtruirt man z. B. 1 + 4 = 5, oder in der Buchſtabenrechnung, wenn man jede mögliche Gröſſe durch a, und jede andere mögliche Gröſse durch b ausdrückt, a + b = c, welches heiſst, wenn man die beiden Gröſsen a und b zu einander addirt, ſo kommt eine Gröſse heraus, die wir mit c bezeichnen wollen. Bei dieſer ſymboliſchen Conſtruction wird von der übrigen Beſchaffenheit des Gegenſtandes gänzlich abſtrahirt, es ſoll bloſs diejenige Beſchaffenheit deſſelben, daſs er eine Gröſse iſt, gedacht werden. Dieſe ſymboliſche Conſtruction wählt ſich alsdann eine gewiſſe Bezeichnung aller Conſtructionen von Gröſsen überhaupt oder den Zahlen, d. i. ſie drückt die Zahlen durch gewiſſe beſtimmte Zeichen aus, z. B. 1, 2, 3, 4, 5 u. ſ. w. oder durch allgemeine Zeichen, z. B. die bekannten Zahlen mit den erſten Buchſtaben des Alphabets a, b, c. die unbekannten Zahlen mit den letzten x, y, z, die Addition mit dem Zeichen +, als a + b, die Subtraction mit dem Zeichen —, als a — b, die Multiplication mit einem Punct, als a . b, oder durch bloſse Zuſammenſtellung ab u. ſ. w., die Ausziehung der Wurzel durch ein √, als √a. Und ſo kann nun die ſymboliſche Conſtruction, nachdem ſie auf dieſe Weiſe den allgemeinen Begriff der Gröſsen, nach den verſchiedenen Verhältniſſen derſelben, bezeichnet hat, alle Behandlung derſelben, die durch die Gröſse erzeugt und verändert wird, nach gewiſſen Regeln in der Anſchauung darſtellen. Es ſoll z. B. eine Gröſſe durch die andere dividirt werden, ſo bezeichnet die Arithmetik erſt beide Gröſsen mit ihren Zeichen, nehmlich wenn in einem Faſſe acht Zentner wären, dieſe Gröſſe mit 8, und wenn dieſe acht Zentner unter zwei Perſonen getheilt werden ſollen, dieſe Gröſse mit 2; dann ſetzt ſie beide Charactere nach der Form zuſammen: welche die Diviſion bezeichnet 8 : 2 oder $\frac{8}{2}$. So gelangt alſo die Arithmetik vermittelſt einer ſymboliſchen Conſtruction, welche die Gröſsen nur analogiſch bezeichnet, eben ſo gut, wie die Geometrie vermittelſt der oſtenſiven Conſtruction, welche die Gröſse ſelbſt darſtellt, zur anſchaulichen Erkenntniſs des Gegenſtandes ihrer Begriffe *a priori*; welches die philoſophiſchen Wiſſenſchaften, durch ihre bloſ-

ſen Begriffe, niemals im Stande ſind, ſondern immer nur bloſs discurſive oder durch Begriffe gedachte Erkenntniſs liefern (M. I. 864. C. 745.).

10. Es giebt aber noch eine Conſtruction, nehmlich diejenige, die an irgend einer Materie ausgeübt wird, z. B. ich will ein Haus bauen, ſo iſt die Ausführung dieſes Unternehmens nichts anders, als die Conſtruction des Begriffs eines Hauſes, den ich mir gemacht habe. Eine ſolche Conſtruction heiſst die empiriſche. Und ſo iſt die reine Conſtruction dasjenige für die reinen Begriffe in der Mathematik, was für den empiriſchen Begriff der Erfahrungsgegenſtand iſt, der ihm correſpondirt. Beide Arten der Anſchauungen machen es möglich, daſs ich meinen Begriff noch weiter beſtimmen kann, als es ohne Anſchauung möglich geweſen wäre. Ohne Anſchauung kann ich nehmlich von einem Begriff nichts weiter wiſſen, als die Beſtimmungen deſſelben, die in ihm liegen, und ohne welche er nicht derſelbe Begriff ſeyn würde. Dieſe Beſtimmungen entwickele ich durch logiſche Analyſis aus demſelben, und bekomme dadurch eine Anzahl analytiſcher Urtheile, durch die meine Erkenntniſs des Begriffs zwar deutlicher, aber nicht die vom Gegenſtande des Begriffs vermehrt wird. Die Anſchauung aber, ſie ſei nun eine empiriſche oder reine, giebt mir noch mehrere Beſtimmungen, die nicht in dem Begriff liegen, und die alſo meine Erkenntniſs vom Gegenſtande des Begriffs erweitern; die Anſchauung macht es mir alſo möglich, Beſtimmungen dem Begriffe hinzuzuſetzen, die nicht aus demſelben entwickelt werden können. Hierdurch entſtehen ſynthetiſche Sätze, welche die bloſse Logik, ſelbſt mit allen Künſten der Sophiſten, nicht hervorbringen kann. Die reine Conſtruction giebt nun die reinen Anſchauungen, und alſo durch dieſelben den mathematiſchen Begriffen ihren Gegenſtand (in der reinen Einbildung). Wenn ich z. B. den Begriff des Triangels habe, und mir durch geometriſche Conſtruction die reine Anſchauung des Gegenſtandes dazu gebe, ſo wird meine Erkenntniſs dadurch eben ſo vermehrt, als wenn ich zu dem Begriff eines Schranks mir vom Tiſchler einen Schrank vorzeigen

laſſe, wodurch ich eine Erfahrungsanſchauung deſſelben bekomme. Nun kann ich an der Conſtruction des Triangels ſehen, was er alles für Eigenſchaften habe, die nicht in dem bloſsen Begriffe deſſelben liegen, zumal wenn ich gewiſſe Hülfslinien hinzuſetze, woraus die Beſchaffenheit des Triangels, vermittelſt der reinen Anſchauung deſſelben, oder ſeines Schemas, noch mehr erhellet. So entſpringt alsdann z. B. der ſynthetiſche Satz, daſs alle drei Winkel eines Triangels zwei rechten gleich ſind, welchen Satz Niemand, mit allen Künſten der Logik, je aus dem bloſsen Begriff eines Triangels heraus entwickeln wird (C. 746.).

11. Aus dieſem Beiſpiele erhellet alſo deutlich genug, welch ein groſser Unterſchied iſt zwiſchen dem discurſiven Vernunftgebrauch nach Begriffen, oder wenn ich mir alles, was die Vernunft unabhängig von der Erfahrung denkt, bloſs durch Begriffe vorſtelle, und dem intuitiven, wenn ich mir den Begriff conſtruiren, und demſelben durch die reine Anſchauung ſeinen Gegenſtand geben kann (C. 747.).

12. Wenn erkenne ich aber, ob ein Begriff *à priori* conſtruirt werden kann oder nicht, d. i. ob ich über ihn mathematiſiren oder philoſophiren, d. h. ihn mathematiſch oder philoſophiſch behandeln kann? Ein Begriff *a priori* enthält entweder ſchon eine reine Anſchauung in ſich, d. i. ich kann mir ihn gar nicht einmal denken, ohne daſs meine Einbildungskraft die Anſchauung dazu ſich vorſtellt, z. B. ein Triangel, welcher zwar durch ſeine Merkmale gedacht werden kann, nehmlich durch einen eingeſchloſſenen Raum und drei Linien, aber dieſe Prädicate ſind nicht denkbar, ohne ſie ſich, und damit den ganzen Triangel, mit der Einbildungskraft vorzuſtellen. Wenn nun ein Begriff dieſe Beſchaffenheit hat, ſo kann er conſtruirt werden. Zuweilen iſt das aber nicht der Fall, z. B. bei dem Begriff Urſache, welcher der Begriff von einem Dinge iſt, das einem andern (der Wirkung) nothwendig und immer vorhergeht. Wenn ich mir hier auch das Vorhergehen in der Einbildung vorſtellen könnte, ſo ginge das doch nicht mit dem Begriffe nothwendig an,

folglich kann der Begriff Urfache nicht conftruirt werden. Ich kann alfo ihn nur discurfiv denken, durch feine Merkmale, und über ihn philofophiren. Wenn man durch einen folchen Begriff fynthetifch und *a priori* urtheilen will, fo gefchieht es nur dadurch, dafs er eine folche Verknüpfung (Synthefis) der Erfahrung enthält, ohne welche keine Erfahrung möglich feyn könnte. Daher mufs alle Verknüpfung durch ihn auch für die Erfahrung gültig feyn, und diefes allein kann fynthetifche Sätze *a priori* geben, ohne alle Conftruction, z. B. alle Veränderungen müffen ihre Urfache haben, warum? nicht weil diefer Satz im Begriff Urfache liegt, fondern weil ohne den Begriff Urfache keine Erfahrung vom Nacheinanderfeyn wirklicher Dinge möglich wäre, indem wir das Nacheinanderfolgen unfrer blofsen Vorftellungen (in Gedanken) von dem Nacheinanderfolgen wirklicher Dinge nicht anders unterfcheiden können, als dadurch, dafs das erfte zufällig, das letztere nothwendig ift. Aber die Nothwendigkeit kömmt erft durch jenes Gefetz der Urfache und Wirkung hinein (C. 747.).

12. Von allen Anfchauungen ift aber keine *a priori* gegeben, als die blofse Form der Erfcheinungen, Raum und Zeit, denn die Materie der Erfcheinungen ift empirifch. Alfo laffen fich auch nur Raumbegriffe und Zeitbegriffe conftruiren, und zwar entweder als Quanta, dann müffen fie zugleich eine Qualität, d. i. eine Geftalt haben, und die Conftruction ift geometrifch, durch Linien, Flächen und geometrifche Cörper; oder als blofse Quantitäten, abftrahirt von aller Qualität oder Befchaffenheit, dann ift die Conftruction blofs eine Zufammenfezzung (Synthefis) des Gleichartigmannichfaltigen, d. i. der Einheiten Einer Art, und die Conftruction ift arithmetifch, durch Zahlen, oder allgemeine Zeichen, wie in der Algebra, durch Buchftaben (C. 748.).

13. Man kann transfcendentale Sätze niemals durch Conftruction der Begriffe, fondern nur nach Begriffen *a priori* geben. Transfcendentale Sätze find nehmlich folche fynthetifche Sätze, worin kein empirifcher Begriff ift, und deren Begriffe doch nicht conftruirt werden können.

Folglich können auch jene Sätze ſelbſt nicht conſtruirt werden, ſondern ſie können nur nach Begriffen *a priori* gegeben werden, nehmlich durch ſolche Begriffe, durch welche, und folglich auch durch die vermittelſt derſelben gegebenen Sätze, Erfahrung allein möglich iſt (C. 748.).

14. Die rationale und mathematiſche Erkenntniſs bezieht ſich alſo durch Conſtruction des Begriffs auf ihren Gegenſtand; die rationale und philoſophiſche durch die Syntheſis der Erfahrung, die ohne ſie nicht möglich iſt; die empiriſche und mechaniſche durch eine Wahrnehmung. Die erſtere giebt nothwendige und zwar apodictiſch intuitive (evidente) Sätze; die zweite auch nothwendige und zwar apodictiſch discurſive Sätze; die dritte nur zufällige Sätze, ſ. Apodictiſch. Den mathematiſchen Begriff eines Triangels würde ich conſtruiren, d. i. *a priori* in der Anſchauung geben, und auf dieſem Wege eine ſynthetiſche, aber rationale oder von aller Erfahrung unabhängige Erkenntniſs bekommen; den transſcendental-philoſophiſchen Begriff einer Realität kann ich nur durch ſeine Merkmale, Empfindung in Raum und Zeit denken, und er iſt nur darum ſelbſt etwas reelles und nicht ſchimäriſches, weil er die nothwendige Verknüpfung (Syntheſis) der Erfahrung enthält, daſs nehmlich ohne ihn kein Inhalt der empiriſchen Anſchauungen gedacht werden könnte, und alſo die Vorſtellung eines Erfahrungsgegenſtandes gar nicht möglich wäre. Eben ſo kann ich den Begriff der Urſache nicht conſtruiren, weil der Begriff eine Regel enthält, wie die Wahrnehmungen nothwendig verknüpft werden. Wahrnehmungen ſind aber keine reinen Anſchauungen, und laſſen ſich *a priori* nicht geben, folglich läſst ſich auch der Begriff Urſache, durch welchen bloſs Wahrnehmungen verknüpft werden, gar nicht conſtruiren. Dem empiriſchen Begriff des Goldes werde ich die Materie, welche unter dieſem Namen vorkömmt, beifügen, und auf ſolche Weiſe eine ſynthetiſche, aber empiriſche, d. i. bloſs eine aus Erfahrung entſprungene Erkenntniſs bekommen (C. 749.).

15. Wir haben alſo einen doppelten Vernunftgebrauch, obwohl durch den einen ſowohl, als durch den

andern allgemeine und nothwendige Erkenntnifs, d. i. Erkenntnifs *a priori* erzeugt wird:

a. den Vernunftgebrauch nach Begriffen, oder den philofophifchen, durch welchen die Erfcheinungen, ihrer Materie oder ihrem Inhalt nach, das ift nicht die Anfchauung, fondern die Empfindung, unter nothwendige und allgemeine Begriffe, z. B. Urfache und Wirkung, gebracht werden. Durch diefe Begriffe *a priori* haben wir keinen Gegenftand *a priori*, fie enthalten weiter nichts, als die unbeftimmten Begriffe der nothwendigen Verknüpfung (Synthefis) möglicher Empfindungen, z. B. der Begriff Urfache läfst fich nicht *a priori* conftruiren, und bezeichnet nur, dafs alle Wahrnehmung durch ihn verknüpft werden mufs, weil fonft Erfahrung und Schein in der Folge der Dinge nicht zu unterfcheiden wäre. Die Synthefis ift übrigens dadurch noch nicht beftimmt, dafs ich fie mir denke, fondern das wird fie erft durch finnliche Eindrücke, wodurch die Empfindungen entftehen, welche durch jene Synthefis verknüpft und fo als Urfachen gedacht werden.

b. den Vernunftgebrauch durch Conftruction der Begriffe, den mathematifchen, durch welchen die Erfcheinungen, ihrer Form, d. i. nicht der Empfindung, fondern der Anfchauung nach, wirklich allgemein, und doch in einem einzelnen Dinge, dargeftellt werden. Durch diefe Conftruction der Begriffe fchaffen wir uns im Raum und in der Zeit die Gegenftände felbft, es fei nun Geftalt, wie in der Geometrie, oder Dauer, wie in der Chronometrie, oder Gröfse überhaupt, wie in der Arithmetik. Das ift ein Vernunftgefchäft, durch Conftruction der Begriffe, und heifst mathematifch. (M. I. 870. C. 751. f.).

16. Um fich nun zu erklären, wie die bekannte Wolfifche Anwendung der mathematifchen Methode in der Philofophie nothwendig mifsglücken mufste, darf man nur bemerken, dafs keine andern Begriffe definirt werden können, als diejenigen, welche man conftruiren kann. Ich habe diefes deutlich zu zeigen gefucht in dem Artikel Begriff 11 — 13. Die mathematifchen

Begriffe find darum einer Definition fähig, weil fie eine willkührliche Zufammenfetzung von Vorftellungen enthalten, die doch *a priori* conftruirt, d. i. zu denen der Gegenftand wirklich durch reine Anfchauung vermittelft der Einbildungskraft gegeben werden kann. Denn wenn ich einen gleichfeitigen Triangel definiren will, fo ift mir das darum möglich, weil ich mir die Möglichkeit einer folchen willkührlichen Verknüpfung (Synthefis) dreier gleichen geraden Linien, vermittelft der Conftruction im Artikel: Acroamatifch 1. *a priori* finnlich darftellen (conftruiren) kann. Da nun diefe Conftructionen *a priori* nur in der Mathematik möglich find, fo kann auch nur diefe Wiffenfchaft Definitionen haben. Die Philofophie hat nur Expofitionen, oder Erörterungen, Auseinanderfetzungen der in ihren Begriffen enthaltenen Merkmale, f. Begriff, 12. Diefe ergeben fich aber nicht eher, als wenn man den Begriff gänzlich entwickelt, und alles, was von ihm zu merken ift, unterfucht hat, und können daher unmöglich an der Spitze, fondern erft am Ende der Unterfuchung ftehen. Die Definitionen hingegen find willkührlich gemacht, und die Sicherheit, dafs der Gegenftand, den man fich denkt, kein Hirngefpinft fei, wird durch die Conftruction bewährt; folglich können fie fehr wohl an der Spitze der Unterfuchung ftehen. Von empirifchen Begriffen giebt es gar nur Explicationen, d. i. Aufzählung der vorzüglichften Merkmale, um nur den Gegenftand möglichft von andern zu unterfcheiden, wenn er etwa nicht kann vorgezeigt werden, als in welchem Fall alle Erklärung fehr überflüfsig feyn würde, f. Begriff 11. Begriffe von folchen empirifchen Gegenftänden, die wir felbft machen, find nur der Declarationen fähig, f. Begriff 13. Im Deutfchen haben wir für alle diefe Ausdrücke nichts weiter als das Wort Erklärung. Kant meint, man müffe daher nicht fo ftrenge mit dem Gebrauch des Worts Definition feyn wollen, und allenfalls die Expofitionen auch wohl philofophifche Definitionen, die mathematifchen Erklärungen aber mathematifche Definitionen nennen. Sollte es aber nicht beffer feyn, hier-

in die gröſste Strenge auszuüben, und ohne alle Nachſicht jedem beſtimmten Begriff auch ſeinen beſtimmten Namen zu geben, damit auf einmal dem Unweſen der Verwechſelung der Begriffe in Wahrheiten von ſolcher Wichtigkeit ein Ende gemacht würde? Erklärung iſt das Wort, welches das Geſchlecht (*genus*) bezeichnet, Expoſition und Definition ſind Arten (*ſpecies*) der Erklärung. Die Expoſition erklärt Begriffe *a priori*, welche nicht willkührlich gemacht werden, ſondern durch die Operationen der obern Seelenvermögen entſtehen; dieſe Erklärung iſt aber nur durch logiſche Zergliederung des Begriffs möglich, bei der ich nie apodictiſch gewiſs bin, ob ich ſie auch bis zur Vollſtändigkeit getrieben habe. Die Definitionen hingegen erklären nicht bloſs den Begriff, ſondern erzeugen ihn mit ſeinem Gegenſtande ſelbſt *a priori*, indem ſie eine willkührliche Verknüpfung von Vorſtellungen durch Conſtruction zu Stande bringen. Die Definition iſt nichts anders als die Conſtruction ſelbſt, und dieſe iſt die Erzeugung des Gegenſtandes. So definirt der Mathematiker alſo eigentlich noch nicht, wenn er eine bloſse Namenerklärung giebt, wie die Erklärungen ſind, die an der Spitze der Euklidiſchen Bücher unter dem Namen der Definitionen aufgeführt ſind; ſondern dadurch, daſs er durch die Conſtruction zeigt, wie ſein Gegenſtand entſteht, und dann ſagt, dieſen Gegenſtand nenne ich ſo und ſo. Wenn ſich z. B. ein rechtwinklichter Triangel um ſeinen Katheten herumbewegt, ſo entſteht ein mathematiſcher Cörper, welcher ein Kegel heiſst. Dies iſt eine wahre Definition, die durch die Conſtruction, das Herumbewegen des Triangels um den Katheten, ihren Gegenſtand urſprünglich erzeugt, und alſo auch den Begriff deſſelben ſelbſt macht (C. 758.).

17. Die Conſtruction macht es auch nur allein in der Mathematik möglich, Axiomen zu haben, wie im Artikel: Axiomen ausführlich gezeigt worden iſt.

18. Die Conſtruction macht ferner auch nur allein die Mathematik der Demonſtrationen fähig, wie in

dem Artikel: Acroamatisch gezeigt worden ist. Da ich in jenem Artikel das geometrische Verfahren zu demonstriren deutlich gezeigt habe, so will ich hier nur das Verfahren der Algebra für diejenigen, die keine Kenner derselben sind, und sich von ihren Demonstrationen gern einen Begriff machen möchten, an einem Beispiel zeigen. Die Algeber oder Algebra lehret nehmlich unbekannte Grösen aus gegebenen Bedingungen durch Gleichungen finden. Die unbekannten Grösen werden in derselben mit den letzten Buchstaben des kleinen lateinischen Alphabets x, y, z bezeichnet. Die gegebenen Bedingungen sind die angegebenen Voraussetzungen von der Art, wie die unbekannte Gröse mit andern bekannten oder unbekannten verknüpft, und so durch sie bestimmt ist. Die Gleichung ist ein doppelter Ausdruck für einerlei Gröse. Wenn z. B. Jemand aufgäbe, man sollte eine unbekannte Gröse finden, d. h. sie entdecken, welche unter der Bedingung, dass sie fünf mal genommen werde, der Zahl 35 gleich sei; so

a. wird die unbekannte Gröse, welche entdeckt oder gefunden werden soll, mit x bezeichnet;

b. sind die gegebenen Bedingungen, sie soll

α. mit 5 multiplicirt werden, welches dadurch bezeichnet wird, dass man 5 und x ohne alle Zeichen neben einander setzt, 5x;

β. das Product oder die Gröse, welche heraus kömmt, wenn man x mit 5 multiplicirt, soll so gros als 35 seyn; diese Gleichheit wird durch zwei parallele Striche zwischen den beiden gleichen Grösen bezeichnet, $5x = 35$.

c. haben wir nun eine Gleichung oder einen doppelten Ausdruck für einerlei Gröse, nehmlich

$$5x = 35.$$

Aus dieser Gleichung wird nun die unbekannte Gröse x, die hier zwar in einem Zeichen vor uns stehet, als kennten wir sie schon, aber eigentlich uns noch ganz unbekannt ist, so entdeckt. Man sucht es dahin zu bringen, dass die unbekannte Gröse ganz allein auf der einen Seite, und alle bekannten Grösen auf der andern Seite des Gleichheitszeichens (=) zu stehen kom-

men. Diess ist nun in unserm vorliegenden Beispiele bloss dadurch möglich, dass wir auf beiden Seiten mit der Zahl 5 dividiren, denn alsdann muss

erstens, was auf beiden Seiten stehet, einander immer noch gleich bleiben, welches ein Grundsatz ist, der unmittelbar einleuchtet; wenn von zwei ganz gleichen Grössen die eine in eben so viel gleiche Theile getheilt wird, als die andere, so kann ich mir unmöglich vorstellen, dass die Theile der einen Grösse grösser oder kleiner sind, als die Theile der andern;

zweitens, muss auf der Seite, wo 5x stehet, nothwendig x übrig bleiben, denn 5x ist x fünf mal genommen, theile ich diese Grösse 5x nun wieder in fünf Theile, so bekomme ich wieder x, also wird, wenn die Division der 35 mit 5 so bezeichnet wird, $\frac{35}{5}$, die Gleichung nun so aussehen:

$$x = \frac{35}{5}$$

5 ist aber 7 mal in 35 enthalten, also sieht die Gleichung nun so aus

$$x = 7.$$

d. h. die unbekannte Grösse ist die Zahl sieben, welches auch ganz richtig ist, denn wenn ich, der einen gegebenen Bedingung b, α gemäss, 7 mit 5 multiplicire, so bekomme ich die Zahl 35, welches die andere gegebene Bedingung b, β war.

Die Algeber würde freilich eine elende, armselige Wissenschaft seyn, wenn alle ihre Aufgaben so leicht wären, als die in unserm Beispiel, die von Jedermann durch ein leichtes Nachdenken aufgelöset werden kann. Allein ich habe, um kurz zu seyn, und nicht die ganze Algeber hier vortragen zu dürfen, dieses leichte Beispiel wählen müssen. Die gezeigte Behandlung der Gleichung, um zu bewirken, dass die unbekannte Grösse auf der einen Seite allein stehe, und bloss bekannte Grössen $\frac{35}{5}$ auf der andern Seite sich befinden, heisst die Reduction. Durch diese Reduction bringt nun, wie wir gesehen haben, die Algeber die Wahrheit zusamt dem Beweise hervor. Denn da diese Reduction nach bewiesenen allgemeinen Regeln geschiehet, so bedarf es bei derselben weiter keines Beweises, und da-

her fallen bei dem Algebraiften alle die vielen Worte und Vorftellungen weg, mit welchen wir, wegen des bei meinen Lefern vorausgefetzten Mangels an Kenntnifs der in der Algebra demonftrirten Regeln, die Wahrheit der Reduction zeigen mufsten. Diefe Reduction ift alfo jedesmal der Beweis felbft. Dies ift nun keine geometrifche Conftruction durch Linien, Ebenen oder Cörper, fondern eine characteriftifche Conftruction, durch die Charactere oder Zeichen

a. des Unbekannten, x;

b. der Multiplication, die Zufammenftellung 5x;

c. der Gleichheit, durch das Gleichheitszeichen =;

d. der Divifion, durch das Divifionszeichen, den Strich, der zwifchen zwei Gröfsen, die über einander ftehen, gemacht wird, $\frac{35}{7}$.

An diefen Zeichen legt man nun in der Algeber die Begriffe, vornehmlich von dem Verhältniffe der Gröfsen zu einander, in der Anfchauung dar. Denn erft fchaueten wir das Verhältnifs, dafs fünf mal x fo grofs als 35 fei, in feinen Zeichen,

$$5x = 35$$

an, dann fchaueten wir, dadurch, dafs wir auf beiden Seiten mit 5 dividirten, das neue Verhältnifs, dafs x fo grofs als 35 mit 5 dividirt fei, in feinen Zeichen,

$$x = \frac{35}{5}$$

an; endlich fchaueten wir das Verhältnifs, das wir eigentlich fuchten, dafs x fo grofs als 7, d. i. die Gröfse 7 felbft fei, in feinen Zeichen

$$x = 7$$

an. Wir wollen bei diefem Exempel, das, wie gefagt, jeder durch ein leichtes Nachdenken ohne Algeber ausrechnen kann, nicht auf das Hevriftifche fehen, oder auf die Kunft, wie das Unbekannte fo leicht gefunden wird; zumal da hier davon nicht die Rede feyn kann. Nur das wollen wir noch bemerken, wie fehr es hier in die Augen fällt, dafs alle unfre vorhergehenden Schlüffe, wodurch x nach und nach gefunden wird, dadurch vor Fehlern gefichert werden, dafs jeder derfelben in obigen drei Anfchauungen vor Augen geftellt wird, die nach allgemeinen demonftrirten Regeln conftruirt worden (C. 762.),

19. Daſs ein Satz aus der Conſtruction der Begriffe, aus welchen er beſteht, erkannt wird, macht ihn zu einem mathematiſchen Satze, oder zu einem Mathema. Wird hingegen ein ſynthetiſcher Satz, d. i. ein ſolcher, deſſen Wahrheit nicht aus der bloſsen Entwickelung des Subjects hervorgeht, aus bloſsen Begriffen erkannt, ſo iſt er dogmatiſch, und heiſst ein Dogma, ſ. Apodictiſch, 5. Dies iſt auch dem Sprachgebrauch vollkommen gemäſs; denn man wird den geometriſchen Satz, daſs die drei Winkel in einem Triangel zuſammen zwei rechten gleich ſind, gewiſs nicht ein Dogma nennen, ſondern es iſt ein Mathema; hingegen iſt der Satz: die Seele iſt unſterblich, kein Mathema, ſondern ein Dogma (C. 764.).

20. Endlich iſt noch zu bemerken, daſs ſo wie die reine Conſtruction die ſchematiſche genannt werden kann, ſo kann man die empiriſche auch die techniſche, oder zur Kunſt gehörige nennen. Die letztere verdient den Namen der Conſtruction nur uneigentlich, weil ſie nicht zur Wiſſenſchaft, wie die reine Conſtruction zur Mathematik, ſondern zur Kunſt gehört. Daher verſteht auch Kant in ſeinen critiſchen Werken unter Conſtruction immer die reine Conſtruction, ohne daſs er das Prädicat rein hinzuſetzt. Die techniſche Conſtruction kann man noch eintheilen in die geometriſche und mechaniſche. Die geometriſche Conſtruction iſt diejenige, welche durch Zirkel und Lineal gemacht wird, um die Schemate oder reinen Anſchauungen der Geometrie dem Auge durch ein bleibendes Bild, wie in Fig. 2. den gleichſeitigen Triangel, darzuſtellen. Die mechaniſche Conſtruction iſt diejenige, welche durch andere Werkzeuge, als Cirkel und Linie gemacht wird; ſo kann man die übrigen Kegelſchnitte auſser dem Cirkel, nehmlich die Ellipſe, Parabel und Hyperbel oder die krummen Linien Fig. 4. 5. 6. durch gewiſſe Inſtrumente zeichnen, welches ſie mechaniſch conſtruiren heiſst (E. 13*).

21. Die Geometrie, dieſe reine, und eben darum erhabene Wiſſenſchaft, ſcheint ſich etwas von ihrer Würde zu vergeben, wenn ſie geſteht, daſs ſie zwei Werk-

zeuge zur Conſtruction ihrer Begriffe braucht. Wenn es auch nur zwei ſind, ſo ſind es doch immer Werkzeuge, und ihre Conſtruction ſcheint dadurch mechaniſch zu werden. Dieſe Werkzeuge ſind nehmlich Cirkel und Lineal, und ſie nennt jede Conſtruction, die durch dieſe beiden Werkzeuge allein geſchieht, geometriſch. Zur Conſtruction der Begriffe in der höhern Geometrie, z. B. um Hyperbeln und Ellipſen darzuſtellen, werden ſchon zuſammengeſetzte Werkzeuge, d. i. Maſchinen gebraucht, und darum heiſst die Conſtruction derſelben durch ſolche Werkzeuge mechaniſch. Allein, die geometriſche Conſtruction ſoll nur zum Bilde des Schema dienen. Durch Cirkel und Lineal können dieſe Schemate nie mit vollkommener Präciſion oder Genauigkeit gemacht werden, die Bilder, die durch ſie conſtruirt werden, ſollen nur jene Schemate bedeuten, die kein Inſtrument hervorbringen kann (B. I. 547.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. S. 221. f. — 4. S. 271. — Methodenl. I. Hauptſt. I Abſchn. S. 741. f. — I. S. 745. ff. — 1. S. 758. — 2. S. 760. ff. — 3. S. 762 ff.

Deſſ. Proleg. §. 7. S. 49.

Deſſ. Ueber eine Entdeck. I. Abſchn. S. 10. 12. f. *)

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Naturlehre I. Hauptſt. Erkl. 4. ff. S. 13. ff.

Contemplativ,

beſchaulich, *contemplativum*, *contemplativ*. Dieſes Prädicat legt Kant dem Geſchmacksurtheil bei, und verſteht darunter, daſs es indifferent in Anſehung des Daſeyns eines Gegenſtandes, nur die Beſchaffenheit deſſelben mit dem Gefühl der Luſt und Unluſt zuſammenhält. Das Geſchmacksurtheil ſagt nehmlich gar nicht aus, daſs man wünſcht, den Gegenſtand zu beſitzen; daſs alſo der Gegenſtand vorhanden iſt, das iſt dem Geſchmack indifferent oder gleichgültig. Aber das Beſchauen des Gegenſtandes, wenn es da iſt, iſt dem Geſchmack nicht einerlei; denn das Geſchmacksurtheil erklärt eben das Beſchauen für ein ſolches, welches das Gefühl der Luſt erweckt.

Dieses Beschauen oder diese Contemplation ist auch gar nicht auf Begriffe gerichtet, d. i. man kann nicht etwa einen Begriff angeben, vermöge dessen derjenige Gegenstand, der unter ihn subsumirt werden könnte, jederzeit Lust oder Unlust verursachen müsste. Doch diese Eigenschaft der Geschmacksurtheile wird bei dem Worte: Geschmacksurtheil umständlich auseinander gesetzt werden (U. 14.).

Continuität,

Stetigkeit, *continuitas*, *continuité*. Die Eigenschaft der Grössen, nach welcher an ihnen kein Theil der kleinstmögliche (kein Theil einfach) ist. So sind Raum und Zeit stetige Grössen (*quanta continua*), denn der Raum bestehet nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten, beide nicht aus einfachen Theilen, (M. I. 248.) s. Absprung.

2. Markus Herz hat (Betrachtungen aus der speculativen Weltweisheit, S. 49. ff.) die Continuität der Zeit gut erklärt, und den Einfluss gezeigt, welchen dieselbe auf die sinnliche Erkenntniss hat, deren Bedingung die Zeit ist. Die Zeit kann nie so gänzlich aufgelöset werden, dass es bestimmte Puncte derselben gäbe, bei denen wir stehen bleiben müssten. Die Augenblicke sind nicht etwa einfache Theile der Zeit, sondern ein jeder Augenblick ist eine Grenze zwischen dem vorhergehenden und unmittelbar darauf folgenden Zeittheile. Da wir uns nun alle Veränderung in einer Reihe auf einander folgender Zeittheilchen (die man ihrer geringen Grösse wegen auch wohl Augenblicke nennt) vorstellen müssen, so ist uns das Gesetz der Continuität nothwendig. Wir müssen uns nehmlich die Reihe der Veränderungen in einer mit ihr parallelgehenden Reihe von unendlich vielen Zeittheilchen denken, folglich müssen wir uns in jener Reihe von Veränderungen jeden Punct als stetig oder fliessend vorstellen, d. h. jede noch so kleine Veränderung bestehet wieder eben so aus unzähligen noch kleinern Veränderungen, als das Zeittheilchen, worin sich jene ereignet, aus unzähligen noch kleinern Zeittheilchen.

3. Das metaphyſiſche Geſetz der Stetigkeit, (*lex continui ſ. continuitatis*, das Leibnitz zuerſt entdeckt hat), lautet ſo: alle Veränderungen ſind ſtetig oder in einem Fluſs begriffen (*mutationes omnes ſunt continuae ſ. fluunt*), d. h. entgegengeſetzte Zuſtände folgen nicht auf einander, auſser vermittelſt einer Zwiſchenreihe verſchiedener Zuſtände. Ein Licht leuchtet z. B. anfänglich nur dunkel, bald aber dreimal ſo helle wie vorher; das iſt aber nicht möglich durch einen Sprung, ſondern zwiſchen dem Dunkelleuchten und dem dreimal Hellerleuchten giebt es noch eine unendliche Menge Zwiſchenzuſtände, welche das Leuchten des Lichts alle durchlaufen muſs, ehe es dreimal ſo helle leuchten kann, als vorher, es muſs erſt zweimal ſo helle leuchten $2\frac{1}{4}$, $2\frac{1}{2}$ mal und ſo fort. Denn zwei entgegengeſetzte Zuſtände (das ſchwache und dreimal ſtärkere Leuchten) ſind nur in verſchiedenen Zeitpuncten, zwiſchen dieſen liegt aber allemal eine Zeit, welche vermittelſt der Veränderungen aus einem Zuſtande in den andern durchlaufen werden muſs, weil in dieſer Zeit das Licht nicht mehr ſo ſchwach und auch nicht ſo ſtark leuchtet, als in den Augenblicken, welche die Grenzen der Zeit zwiſchen jenen Augenblicken machen.

4. Käſtner wendet (höhere Mechanik. III. Abſchn. §. 183.) das Geſetz der Stetigkeit auf die Bewegung an. Ein Cörper, der reflectirt (von einem andern zurückgeworfen) wird, ändert ſeine vorige Richtung nicht plötzlich in die entgegengeſetzte Richtung. Seine Geſchwindigkeit nach der erſten Richtung wird immer geringer und geringer, verſchwindet endlich, und verwandelt ſich endlich in eine Geſchwindigkeit nach der entgegengeſetzten Richtung. So geht jede Veränderung allemal durch unendlich kleine Stufen, davon in der Geometrie der Gang eines Puncts in einer krummen Linie ſchon ein Beiſpiel iſt. Nur bei völlig harten Cörpern fände dieſes Geſetz der Stetigkeit nicht ſtatt (Käſtner, 184.), daher auch völlig harte Cörper in der Erfahrung unmöglich ſind. Giebt es aber keine harten Cörper, ſo müſſen auch die Cörper ohne Ende theilbar, d. i. dem Geſetze der Stetigkeit unterworfen ſeyn (Käſtner 185.). Denn ſonſt würden die Theilchen

jedes Cörpers, auf die man zuletzt käme, doch Atomen von unveränderlicher Härte seyn. Newton stellte sich vor, jede Art von Materie müsse aus einer eigenen Gattung unveränderlicher Theilchen bestehen, daher diese Materien immer einerlei Eigenschaften behielten.

5. Die Stetigkeit und daraus folgende unendliche Theilbarkeit der Materie macht aber diese Vorstellung Newtons unmöglich. Im Artikel: Atomistik ist die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche bewiesen worden; da nun die unendliche Theilbarkeit der Materie bewiesen ist, so folgt, dass das Gesetz der Stetigkeit seine Richtigkeit habe, dass es keine absolut harten Cörper, oder Theilchen dieser Cörper geben kann, und folglich auch keine plötzlichen Veränderungen der Geschwindigkeit und Richtung. Hierbei wird es also ganz unnöthig, noch ferner Untersuchungen über das Verhalten absolut harter Cörper bei der Bewegung anzustellen, weil diese Vorstellungen selbst gegen die Gesetze unsers Erkenntnissvermögens und die Erzeugungen der productiven Einbildungskraft (Bildungsvermögens der Anschauungen) sind.

6. Schon Euler (Kästner, 186.) sahe den Widerspruch zwischen dem Gesetze der Stetigkeit und vollkommen harten Cörpern als einen Beweis der unendlichen Theilbarkeit der Materie an; allein Kästner zeigt, nach dem P. Boscowich, dass sich dieser Widerspruch dadurch heben lasse, wenn man sich vorstelle, dass auch bei dem Stosse harter Cörper die Geschwindigkeiten sich nach dem Gesetze der Stetigkeit ändern, welches aber nicht möglich ist, weil die zurücktreibenden Kräfte nicht eher wirken können, als bei der Berührung.

7. Kästner vermisste (187) einen Beweis für die strenge Allgemeinheit des Gesetzes der Stetigkeit. Vor Kant gab es nur einen Beweis für die comparative Allgemeinheit dieses Gesetzes, nehmlich durch Induction, aus allen bekannten unzähligen Fällen in der Natur. Kästner erinnerte daher sehr richtig, dass man darum noch nicht berechtigt sei, dieses Gesetz auf alles zu erstrecken, also auch auf dasjenige, wovon es noch keine Erfahrung gebe oder geben könne. Der Mathematiker begnügt

ſich nie mit einer ſolchen empiriſchen Allgemeinheit, welche bloſs ausſagt: ſo iſt es bisher immer befunden worden. Dieſes Geſetz der Stetigkeit giebt nun Käſtner (188) vollkommen zu bei krummen Linien, bei ihnen verändert ſich die Richtung ſtets nach dieſem Geſetze. Es iſt bei einer krummen Linie nie ein plötzlicher Uebergang aus einer Richtung in die andere, durch einen Sprung, ſondern der Uebergang aus einer Richtung in die andere gehet durch alle mögliche Richtungen, welche zwiſchen den beiden Richtungen liegen, und man kann nach allen dieſen Richtungen Tangenten an die krumme Linie legen.

8. Wenn wir uns aber geradlinigte Figuren vorſtellen, fragt Käſtner, kann da das Geſetz der Stetigkeit auch beibehalten werden? Iſt es ſchlechterdings unmöglich, daſs ein Punct ſeinen Weg plötzlich ändert, ſo kann kein Punct in dem Umfange eines Vierecks oder Dreiecks herumgehen. Wenn alſo, ſchlieſst Käſtner, das Geſetz der Stetigkeit in der Geometrie ſo groſse Ausnahmen leidet, ſo kann dieſes ſchon einen Zweifel erregen, ob es auch in der Mechanik ganz allgemein ſei; und dieſen Einwurf hat er aus der neuen ſehr verbeſſerten und vermehrten Ausgabe der höhern Mechanik (1793) nicht weggelaſſen.

9. Kant demonſtrirte nun (S. III. §. 14.) ſchon im Jahre 1770, daſs wirklich kein Punct ununterbrochen in dem Umfange eines Dreiecks herumgehen kann; oder daſs die ſtetige Bewegung eines Puncts nach allen Seiten eines Triangels unmöglich iſt. Käſtner hat in der neuen Ausgabe der Mechanik dieſer Demonſtration nicht erwähnt, ſie muſs ihm daher entweder nicht bekannt geworden, oder nicht ſtringent geweſen ſeyn. Hier iſt dieſe Demonſtration. Die Buchſtaben A, C, B mögen die drei Winkelpuncte eines geradlinigten Dreiecks (Fig. 2) andeuten, in dem ſich ein Cörper bewegen ſoll; ſo hat der Körper, wenn er von A nach C kömmt, in C die Richtung AC. Wenn er nun von C nach B gehen ſoll, ſo muſs er in C zugleich die Richtung CB an-

nehmen; da nun diese Bewegungen sich zum Theil einander aufheben, so kann der Körper C die beiden Richtungen nicht zu gleicher Zeit haben. Es müssen also zwei verschiedene Augenblicke seyn, in welchen der Cörper jene beiden Richtungen hat, zwischen zwei Augenblicken liegt aber eine Zeit, folglich muss der Cörper alle Richtungen durchgegangen, und da beide Richtungen entgegengesetzt sind, auch eine Zeit in Ruhe gewesen seyn. Folglich ist die Bewegung unterbrochen, und kann nicht stetig gewesen seyn.

10. Wir können nun den Begriff der Continuität oder Stetigkeit, nachdem wir dieses vorangeschickt haben, und damit zugleich Kants Vortrag darüber, erläutern, und so die Untersuchung dessen, was eigentlich das Gesetz der Stetigkeit gebietet, vollenden. Raum, Zeit, Veränderung sind stetige Grösen, weil kein Theil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen, nehmlich Puncten, Augenblicken und Zuständen einzuschliessen; jeder Theil derselben, wäre er auch unendlich klein, ist selbst wiederum ein Raum, eine Zeit, eine Veränderung. Der Raum selbst besteht also nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten, die Veränderung aus Veränderungen. Puncte, Augenblicke und Zustände sind nur Grenzen, d. i. blose Stellen ihrer Einschränkung; zu jeder Linie gehören wenigstens zwei Puncte, zu jeder Zeit zwei Augenblicke, zu jeder Veränderung zwei Zustände, die sie begrenzen. Stellen aber setzen jederzeit jene Anschauungen, die sie beschränken oder bestimmen sollen, voraus, und aus blosen Stellen kann weder Raum, noch Zeit, noch Veränderung zusammengesetzt werden. Das G e s e t z d e r S t e t i g k e i t verbietet nun, zwei Puncte im Raum oder in der Zeit als die nächsten zu betrachten, so dass zwischen beiden weder Raum noch Zeit wären, die weiter keine Puncte enthielten; und, der Sache, die verändert wird, aus einem Zustande in den andern überzugehen, ohne durch Zwischenzustände durchzugehen. Man kann dergleichen Grösen auch f l i e s s e n d e nennen, weil die Verbindung (Synthesis

der productiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Continuität man besonders durch den Ausdruck des Fliessens (Verfliessens) zu bezeichnen pflegt (C. 212. Kästner 189).

11. Das Gesetz der Continuität aller Veränderung ist auch erklärt im Artikel: Analogie der Ursache und Wirkung, 13 — 16 (M. I. 299. C. 254). Der Grund dieses Gesetzes ist also: dass weder der Raum, noch die Zeit, noch die Erscheinungen und ihre Veränderungen in Raum und Zeit, aus Theilen bestehen, die die kleinsten sind. Um aber aus einem Raum in den andern, aus einer Zeit in die andere, aus einem Zustande in den andern überzugehen, muss man durch alle diese Theile durch. Es ist kein Unterschied des Realen in der Erscheinung, d. i. dessen, was Raum und Zeit erfüllt, und auch des Formalen der Erscheinung, d. i. in der Grösse der Zeiten und des Raums, endlich der Veränderungen derselben, der kleinste; und so erwächst der neue Zustand der Realität von dem ersten an, darin von dieser noch gar nichts war, durch unendlich viele Grade derselben, deren Unterschiede von einander insgesamt kleiner sind, als der zwischen o und a, wenn man nehmlich unter a den Anfangspunct der Veränderung versteht, oder denjenigen Zustand, aus welchem das Ding in den Zustand b übergehet, und in welchem noch Nichts von dem neuen Zustande vorhanden war.

12. Zwischen zwei Zuständen giebt es also immer einen mittlern Zustand, oder einen Unterschied zwischen beiden Zuständen, und zwischen diesem mittlern Zustande und dem vorhergehenden muss wiederum ein mittler Zustand seyn. Jeder Unterschied zwischen zwei solchen nächsten Zuständen läst sich angeben, so lange sich noch zwei verschiedene Zustände angeben lassen; also muss ihre Menge grösser seyn, als jede gegebene Menge, wenn diese Unterschiede endlich verschwinden oder sich nicht mehr angeben lassen sollen. Ehe sich eines Cörpers Geschwindigkeit a in b verwandelt, muss sie sich in u, deren Grös-

se zwischen a und b fällt, verändern. Die Geschwindigkeit u kann der Körper aber nicht eher bekommen, als bis er die Geschwindigkeit v erhalten hat, deren Grösse zwischen a und u fällt; die Geschwindigkeit v nicht eher, als bis er die Geschwindigkeit w erhalten hat, die zwischen a und v fällt u. s. w., und so stehet die Reihe der Zustände so:

a . . . w, v, u b.

aber auch zwischen w und v, und zwischen v und u liegen noch Grössen der Geschwindigkeit, die der Körper durchläuft. In der Analysis des Unendlichen drückt man daher die beiden nächsten Geschwindigkeiten durch v, und $v + dv$ aus. Wächst oder nimmt die Geschwindigkeit ab, so verstehet man unter $v + dv$ sie habe in dem nächsten Augenblick um etwas, aber doch um weniger als jede Grösse, die sich angeben lässt, zugenommen oder abgenommen, welches Wachsthum mit dv, welches man das Differential von v nennt, bezeichnet wird (Kästner 189).

13. Wenn mittlerer Zustand so viel heisst, sagt Kästner, als ein Zustand, in den etwas kommen muss, ehe es aus einem vorhergehenden in einen folgenden kommen kann, so räume ich willig ein, dass jede Veränderung durch einen oder mehrere solche mittlere Zustände geschieht. Die Raupe zeigt sich als Puppe, ehe sie als Schmetterling fliegt. Die Speisen, die wir zu uns nehmen, sind erst Chylus, dann Blut, dann erst werden sie Fleisch und Knochen. Das heisst aber nichts weiter, sagt Kästner, als, in der Natur ist Ordnung und Zusammenhang. Aber dass dieser mittleren Zustände unzählig viel seyn müssen, davon giebt die Erfahrung mir keinen Beweis; denn, dass ihrer oft so viel sind, dass wir sie zu zählen ermüden, dass, wie Haller sagt,

ihre Grenze schwimmt und in einander fliesst,

beweiset nur, dass es uns so vorkömmt, nicht dass es so ist (Kästner 190).

14. Kästner fragt: lässt sich denn dieses Gesetz aus Begriffen beweisen? Muss immer zwischen zwei Zuständen ein andrer seyn, der sich von jedem der beiden Zustände noch weniger unterscheidet, als sie sich beide

von einander unterscheiden? Können sich zwei auf einander folgende Zustände nicht von einander unterscheiden, ohne dass man darum einen Zwischenzustand einschieben kann? Kästner will durch einen Scherz zeigen, dass sich nach dem Gesetze der Stetigkeit nicht besser begreifen lasse, wie ein Zustand aus dem andern entstehe, als ohne dasselbe; denn auf die Frage, wie entstehet ein Zustand aus dem andern, bekomme man immer nur zur Antwort: durch einen mittlern (Kästner 191).

15. Kant antwortet: der Augenschein beweiset zwar schon, dass dieses Gesetz wirklich und richtig sei, es muss aber doch gezeigt werden, wie es *a priori* möglich sei. Weil es nehmlich so mancherlei ungegründete Anmassungen der Erweiterung unsrer Erkenntnisse durch reine Vernunft giebt, so muss man ohne Deduction nichts dergleichen glauben und annehmen. Möchte man also gleich glauben, man könne der Frage, wie ist das Gesetz der Stetigkeit *a priori* möglich, überhoben seyn, so muss es doch zum allgemeinen Grundsatze angenommen werden, bei allen Behauptungen durch reine Vernunft durchaus misstrauisch zu seyn, und in Sachen der reinen Vernunft ohne Document nichts, selbst auf die klärsten dogmatischen Beweise, zu glauben (M. I. 300. C. 254. f.).

16. Aller Zuwachs des empirischen Erkenntnisses ist ein Fortgang in der Zeit. Dieser Fortgang in der Zeit bestimmt alles, und ist an sich selbst durch nichts weiter bestimmt, d. i. die Theile desselben sind nur in der Zeit und durch die Synthesis derselben gegeben. Die Zeit ist nun eine continuirliche Grösse, also muss die Wahrnehmung, welche die Zeit bestimmt, auch continuirlich oder stetig erzeugt werden. Durch das Gesetz der Stetigkeit sagen wir also nun, wie unsere Apprehensionen beschaffen seyn müssen (M. I. 301. C. 255. f.).

17. Ein transscendentaler Realist, oder ein solcher, der die Erscheinungen für Dinge an sich hält, kann das Gesetz der Stetigkeit freilich nicht erklären. Indessen hat Kästner dennoch versucht (192), den Uebergang aus einem Zustande in den andern ohne das Gesetz der Stetigkeit begreiflich zu machen. Ein Zustand, sagt er, entsteht aus dem andern, wie ein Sohn vom Vater.

Auch müſsten bei unendlich kleinen Veränderungen doch endlich unendlich kleine Sprünge angenommen werden (Käſtner 192).

18. Man kann hierauf antworten: die Reihe der Väter und Söhne iſt nicht ſtetig, ſondern die Entſtehung des Sohnes vom Vater. Die Schwierigkeit mit den unendlich kleinen Sprüngen aber findet nur dann ſtatt, wenn man die ſtetige Gröſse ſchlechterdings in discrete Gröſsen, oder ſolche zerlegen will, die nicht mehr ſtetig ſeyn ſollen, welches unmöglich iſt. Man muſs ſich bei einer ſtetigen Gröſse nicht den Uebergang aus einer Stelle in die andere durch Theilung (oder Sprungweiſe) denken wollen, welches dem Verſtande, der bloſs Einheit, Vielheit und Allheit, aber nicht die ſinnliche Anſchauung der Continuität kennt, unmöglich iſt; ſonſt entſtehen alle die Schwierigkeiten, womit die Skeptiker die Bewegung zweifelhaft machen wollten, ſ. Bewegung. Sondern man muſs ſich die Erzeugung der Continuität durch einen ununterbrochenen Fortgang vom Anfangspunct vorſtellen. Der Käſtnerſche Einwurf trifft aber ebenfalls die krummen Linien in der Geometrie, und wie wäre man, wäre er gegründet, wohl befugt, die Lehrſätze der Geometrie auf den Lauf der Himmelskörper in krummlinigten Bahnen anzuwenden.

19. Mit folgendem will Käſtner die Stetigkeit in der Geometrie mit dem Discreten in der Natur vereinigen. Die Vorſtellung des Stetigen betrifft bloſs die Gröſse, in der Natur haben die Dinge aber noch andere Eigenſchaften. Daher laſſen ſich in dem angenommenen Stetigen Abſchnitte machen, Stücke von einander ſondern, aber nicht in wirklichen Dingen. So unterſcheiden ſich der geometriſche Raum und der natürliche Cörper. Den Raum, den ein Haufen Schieſspulver einnimmt, kann man durch geometriſche Ebenen in Theile, wie man will, abſondern, und dieſe Theile zuſammen machen allemal das Ganze aus; im Schieſspulver ſelbſt würden dieſe Ebenen oft Körner zerſchneiden und als Pulver zerſtören. Der Geometer kann den Raum, der zwei an einander liegende Pulverkörnchen enthält, wie er will, eintheilen, daraus

folge aber nicht, dafs dieses in der Natur felbft ftatt finde (Käftner, 195).

20. Durch das Gefetz der Stetigkeit wird ja aber nicht behauptet, dafs etwas Reales in der Natur, ein wirkliches Ding, in wieder eben folche Dinge getheilt werden könne. Aber die Materie, woraus das Ding beftehet, ift doch ftetig, d. h. die Theilung diefer Materie gehet ins Unendliche, fo dafs man niemals auf einfache Theile kömmt. Käftner behauptet ganz richtig das Dafeyn discreter Gröfsen in der Natur, wodurch aber das Gefetz der Stetigkeit *nicht* aus der Naturlehre verwiefen wird; denn nicht nur die Materie diefer discreten Gröfsen ift ftetig, fondern zwifchen diefen discreten Gröfsen felbft ift auch keine Lücke, kein leerer Raum, der nicht Materie erfüllte, daher ift alle Materie, der Gröfse nach, ftetig.

21. Diefes Princip der Continuität verbietet alfo

a. in der Reihe der Erfcheinungen (Veränderungen) allen Abfprung (*in mundo non datur faltus*);

b. in dem Inbegriff aller empirifchen Anfchauungen im Raume alle Lücke oder Kluft zwifchen zwei Erfcheinungen (*in mundo non datur hiatus*);

So ift alfo ein continuirlicher Zufammenhang aller Erfcheinungen nothwendig (C. 281). Und fo leiftet der transfcendentale Idealismus das, was Käftner (196) fordert. Wer das Gefetz der Continuität auf das Wirkliche erftrecken will, mufs feine Schlüffe durch ein anderes Verfahren rechtfertigen, als durch ein folches, wobei der Verdacht übrig bleibt, er habe Bilder für Sachen genommen (Käftner 196). Die Bilder der Geometrie ftellen nehmlich die Schemate der reinen Anfchauungen vor, die allen Erfcheinungen zum Grunde liegen. Die Naturdinge find nicht, wie Käftner meint, Sachen an fich, fondern Erfcheinungen, welche die productive Einbildungskraft oder das Bildungsvermögen, wenn die Sinne afficirt werden, eben fo erzeugt, als die zugleich mit ihnen erzeugten formalen Anfchauungen, Raum und Zeit, daher auch die Er-

ſcheinungen gleiche Beſchaffenheit der Stetigkeit haben müſſen, woraus folglich das Geſetz derſelben für die Natur *a priori* folgt.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 211. f. — S. 254. ff. — S. 281.

Contract.

S. Vertrag.

Corpuſcularphiloſophie.

S. Atomiſtik.

Correlatum.

S. Beziehung.

Cosmologie.

S. Kosmologie.

Cosmologiſche Idee.

S. Kosmologie.

Cosmologiſcher Beweis,

argumentum coſmologicum, *argument coſmologique*. Derjenige Beweis für das Daſeyn Gottes, welcher aus der Nothwendigkeit des Daſeyns irgend eines Dinges auf die durchgängige Beſtimmung deſſelben, als allerrealſten Weſens ſchlieſst. Es bedeutet alſo dieſes Wort ſo viel, als Beweis für das Daſeyn Gottes aus dem Daſeyn der Welt, und er ſchlieſst ſo: alles Exiſtirende iſt durchgängig beſtimmt, das ſchlechterdings Nothwendige muſs aber durch ſeinen Begriff durchgängig beſtimmt ſeyn, das läſst ſich aber nur in dem Begriffe eines allerrealſten Dinges antreffen. Die Sophi-

sterei in diesem Schlusse ist im Artikel Beweis, 3. aufgedeckt.

2. Kant macht die gegründete Bemerkung, daſs dieser Beweis sowohl, als auch der ontologische, niemals über die Schule hinaus in das gemeine Wesen herüber kommen, und auf den bloſsen gesunden Verstand den mindesten Einfluſs haben könne; denn sie sind beide weder populär noch überzeugend genug dazu (U. 469. f.).

Cosmotheologie,

cosmotheologia, *cosmotheologie*. Die Cosmotheologie ist diejenige transscendentale Theologie, welche das Daseyn des Urwesens von einer Erfahrung überhaupt abzuleiten gedenkt (C. 666).

1. Die Theologie ist die Erkenntniſs des Urwesens, d.i. desjenigen Wesens, von dem alle übrigen Wesen abgeleitet werden müssen, das aber selbst von keinem andern Wesen weiter abgeleitet werden kann. Erkenntniſs dieses Urwesens ist der Inbegriff derjenigen Vorstellungen von diesem Wesen, zu welchen die Objecte oder Gegenstände, die sie vorstellen, an dem, auſser den Gedanken des vorstellenden Subjects vorhandenen Urwesen wirklich befindlich sind; daſs eine solche Erkenntniſs möglich sei, wird hier vorausgesetzt. Die kritische Philosophie lehrt, daſs überhaupt keine Erkenntniſs übersinnlicher Gegenstände aus theoretischen Gründen möglich sei. Aus theoretischen Gründen erkennen, heiſst nehmlich erkennen, was da ist, hingegen aus practischen Gründen erkennen, heiſst erkennen, was da seyn soll, d. h. was nothwendig da seyn muſs, weil ich sittlich handeln soll (C. 659).

2. Die Theologie heiſst transscendental, wenn sie sich ihren Gegenstand (das Urwesen) bloſs durch reine Vernunft, ohne Hülfe einiger Erfahrungsgegenstände, denkt. Die reine Vernunft macht sich dann vom Urwesen lauter transscendentale Begriffe, z. B. sie denkt sich dasselbe als das allerrealste Wesen, als

das Wesen aller Wesen u. s. w. Sie ist also die Erkenntniss des Urwesens durch blosse Vernunft, der Begriff, den sie aber von demselben liefert, ist transscendental (ein solcher, der Erkenntniss Gottes *a priori* möglich macht oder machen soll). Der Begriff von Gott nach derselben ist nehmlich, dass er ein Wesen sei, das alle Realität (allen möglichen Inhalt positiver Bestimmungen) hat, die man aber nicht näher bestimmen kann. Gott ist nach derselben die Weltursache (ob durch die Nothwendigkeit seiner Natur, oder durch freien Willen, kann sie nicht entscheiden) (C. 659. f.).

3. Die transscendentale Theologie kann nun versuchen, das Daseyn des Urwesens von einer Erfahrung überhaupt abzuleiten, nehmlich nicht von einem bestimmten Erfahrungsgegenstande, sonst wäre sie nicht transscendental; sondern von dem Begriff der Erfahrung, dass nehmlich mit der Erfahrung auch das Daseyn Gottes gesetzt werde. Diese Theologie bekümmert sich nehmlich nicht darum, wie eine Erfahrung sei, sondern schliesst nur von einer Erfahrung, welche es auch sei, vorausgesetzt, dass es auch nur eine einzige gebe, sie mag beschaffen seyn, wie sie wolle, auf das Daseyn eines Urwesens. Diese Art der transscendentalen Theologie nun, die sich von derjenigen, die auch nicht einmal den Begriff der Erfahrung braucht, unterscheidet, heisst die Cosmotheologie. Es ist nehmlich die Transscendentaltheologie entweder die Cosmologie, oder die Ontotheologie (M. I. 772. C. 660).

4. Die Cosmotheologie beweiset das Daseyn Gottes durch folgende zwei Schlüsse:

a. Wenn etwas existirt, so muss auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren;
Nun existire zum mindesten ich selbst;
Also existirt ein schlechterdings nothwendiges Wesen (M. I. 736. C. 632. f.).

b. Das schlechterdings nothwendige Wesen muss durch seinen Begriff durchgängig bestimmt seyn;
Nun ist nur der Begriff des allerrealsten Wesens (das alle Realität hat) durch seinen Begriff durchgängig bestimmt;

Alſo iſt das allerrealſte Weſen das ſchlechterdings nothwendige Weſen.
(M. I. 737. C. 633. f.).

Der Schluſs b iſt nichts anders als der ontologiſche Beweis, und im Schluſſe a muſste der Oberſatz eigentlich heiſsen: die Vernunft iſt ihrer weſentlichen Beſchaffenheit nach genöthigt, zu jeder Erfahrung ein ſchlechterdings nothwendiges Weſen anzunehmen, weil die Erfahrung dem Verſtandesgeſetze nach eine Urſache haben, und dieſe entweder eine urſprüngliche oder abgeleitete ſei, und im letztern Fall, der Forderung einer Vernunft gemäſs, eine urſprüngliche Urſache haben muſs. Allein daraus, daſs wir uns dieſes nothwendig ſo denken müſſen, folgt noch nicht, daſs es wirklich einen ſolchen Gegenſtand gebe, als wir uns wegen der Beſchaffenheit einer Vernunft denken müſſen. Folglich beweiſet der Schluſs a nichts. Dieſes iſt im Artikel Beweis ausführlich gezeigt worden.

Kant. Critik der reinen Vernunft. Elementarl II. Th. II. Buch. III Hauptſt. V. Abſchn. 632. ff. VII. Abſchn. S. 659. f.

Criticismus.

S. Dogmatismus.

Critik der reinen Vernunft,

Propädeutik (Vorübung) zur Philoſophie, *critica rationis purae*, *phaenomenologia generalis* (S. III. 114), *critique de la raiſon pure*. So heiſst die Unterſuchung des Vernunftvermögens, ob reine Erkenntniſs *a priori* daraus entſpringt, wie ſie möglich ſei, welche es ſei (der Umfang derſelben), und ob ſie bloſs diene, Erfahrungsgegenſtände, oder auch überſinnliche Gegenſtände dadurch zu erkennen (C. 869. P. 15). Die Vorſtellung, welche wir uns durch die Vernunft von einer ſolchen Wiſſenſchaft machen können, welche dieſe Unterſuchung enthält, iſt die Idee derſelben welche Kant in ſeinen critiſchen Werken ausgeführt hat

Die Vernunft ist nehmlich das Vermögen, aus welchem die Principien oder Grundbegriffe und Grundsätze *a priori* entspringen, von denen alle übrigen Erkenntnisse *a priori* abgeleitet werden können. In dem Fall, dass diese Principien oder ersten Gründe, aus welchen etwas schlechthin *a priori* erkannt werden kann, ganz rein von aller Erfahrung sind, wird auch die Vernunft rein genannt. Daher versteht Kant unter der reinen Vernunft die Vernunft in so fern sie die Quelle solcher Erkenntnisse *a priori* ist,

a. unter die gar keine Erfahrungserkenntniss gemischt ist, und

b. von denen andere Erkenntnisse *a priori* abgeleitet werden können (M. I. 29. C. 24.).

Kant hat nun eine solche Propädeutik zum System der reinen Vernunft aufgestellt. Diese Vorübung ist eine Wissenschaft, welche die reine Vernunft, in so fern daraus gewisse Erkenntnisse (im objectiven Sinne) entspringen, beurtheilt, und die Quellen dieser Erkenntnisse in der Vernunft aufsucht, und ihre Grenzen bestimmt, ob nehmlich diese Erkenntnisse *a priori* unbeschränkt, also auch auf übersinnliche Gegenstände z. B. auf Gott, oder bloss auf sinnliche oder Erfahrungsgegenstände angewendet werden können. Sie ist nicht die Doctrin der reinen Vernunft, sondern eine Critik derselben, d. h. ihr Gegenstand sind eigentlich nicht die Erkenntnisse selbst, die aus der reinen Vernunft entspringen, sondern nur der Boden, aus welchem diese Erkenntnisse hervorspriessen. Sie ist noch nicht die Wissenschaft der reinen Vernunfterkenntnisse selbst, sondern nur die Prüfung der Quelle, woraus diese Erkenntnisse entstehen. Sie hat also kein Gebiet in Ansehung der Objecte, weil sie keine Doctrin ist, sondern untersucht nur, ob und wie, nach der Bewandniss, die es mit unsern Erkenntnissvermögen hat, eine Doctrin durch sie möglich ist. Ihr Feld erstreckt sich auf alle Anmassungen der Erkenntnissvermögen, um sie in die Grenzen ihrer Rechtmässigkeit zu setzen (U. XX.). Ihr Inhalt macht also keinen Theil des Systems der reinen Philosophie aus, sondern sie hat es nur mit der Möglich-

keit derselben zu thun, und heifst eben darum **Vorübung**. Sie soll also nicht dienen, aus der Quelle der Vernunftkenntnisse zu schöpfen, sondern sie nur reinigen. Der Nutzen der Critik kann also für die Speculation oder Ergrübelung reiner Vernunfterkenntnisse nicht **positiv** seyn, d. h. die Wissenschaft solcher Erkenntnisse kann dadurch nicht erweitert werden, sondern er wird nur **negativ** seyn, d. h. dazu dienen, die Vernunft zu läutern, sie **von Irrthum frei zu halten** und den **Ursachen ihrer Verirrungen abzuhelfen** (C. 739.), wodurch schon sehr viel gewonnen ist. Indessen hat sie *doch* auch ihren **positiven** Nutzen (S. 9, b). Diese Untersuchungen über das Vermögen der Vernunft in Ansehung der Erkenntnisse *a priori*, der sich die Vernunft niemals weigern kann (C. 767.), ist also der Probirstein des Werths oder Unwerths aller Erkenntnisse *a priori*. Sie heifst übrigens **transscendentale** Critik, weil alle Erkenntnifs, welche die **Möglichkeit** der Erkenntnifs *a priori* zum Gegenstande hat, **transscendental** heifst (C. 24). f. **transscendental**.

3. Diese **Critik der reinen Vernunft** ist *eine* Vorbereitung, wo möglich zu einem **Organon der reinen Vernunft**. Ein **Organon** ist aber ein Inbegriff von Regeln, durch deren Anwendung eine bestimmte Wissenschaft entsteht, daher giebt es für jede Wissenschaft ein Organon. Nun kann man sich für die Wissenschaft aller Erkenntnisse *a priori* aus blofsen Begriffen, d. i. die Metaphysik, ebenfalls ein Organon denken. Dieses wäre das **Organon der reinen Vernunft**. Giebt nun die Critik der reinen Vernunft die Quellen der reinen Erkenntnisse *a priori* an, und prüft sie dieselben, so lassen sich daraus auch die Regeln ableiten, durch deren Anwendung sich die Erkenntnisse *a priori* ergeben. So zeigt die Critik, dafs man alle Erkenntnifs *a priori* an dem Kennzeichen erkennen könne, dafs Nothwendigkeit mit ihr verknüpft sei. Dies giebt für das Organon der reinen Vernunft die Regel: stelle eine jede Erkenntnifs, die sich dir als *a priori* ankündigt, dadurch auf die Probe, dafs du versuchst, ob nicht etwa das Gegentheil derselben **denkbar** sei; ist dies schlechthin unmöglich, so ist sie wirklich

a priori. Da wir noch kein folches Organon haben, fo können wir auch nicht vorher wiffen, ob und wie weit es gelingen werde, wenn man den Verfuch machen wollte, es zu liefern. Sollte es nicht gelingen, fo wird man wenigftens einen Kanon der reinen Vernunft aus der Critik der reinen Vernunft herleiten. Ein Kanon ift nehmlich ein Inbegriff von Regeln *a priori*, wie gewiffe Erkenntnifsvermögen richtig gebraucht werden können. Ein Kanon unterfcheidet fich alfo von einem Organon dadurch, dafs, obwohl beide ein Inbegriff von Grundfätzen *a priori* find, welche die Erzeugung der Erkenntniffe *a priori* zum Zweck haben, der Kanon doch nur das Subject oder den richtigen Gebrauch des Erkenntnifsvermögens, das Organon hingegen das Object, oder die richtige Behandlung der Erkenntniffe felbft betrifft. Der Kanon mufs nun möglich feyn, weil die Critik wirklich ift, denn wenn die Critik die Befchaffenheit der reinen Vernunft in Anfehung des Urfprungs reiner Erkenntniffe wirklich aufgedeckt hat, fo mufs es möglich feyn, die Grundfätze anzugeben, nach welchen man die reine Vernunft allein richtig gebrauchen kann. So ift die allgemeine Logik ein Kanon für Verftand und Vernunft überhaupt, ohne Rückficht auf beftimmte Erkenntniffe, wie z. B. die reinen Erkenntniffe *a priori* find. Ein folcher Kanon kann alsdann dazu dienen, durch eine richtige Behandlung der reinen Vernunft, das vollftändige Syftem der Philofophie der reinen Vernunft, fo wohl analytifch als fynthetifch darzuftellen. Von beiden Arten der Darftellung hat Kant in den Prolegomenen, und an der Critik der reinen Vernunft, das Beifpiel gegeben; welches hernach weiter erläutert werden foll (11.) Es wird aber durch diefe Philofophie der reinen Vernunft die Erkenntnifs derfelben nicht erweitert, indem fie nicht wirken kann, ohne dafs diefe Erkenntniffe ftets dabei entftehen, daher fie auch ftets bekannt gewefen find. Aber fie begrenzt die Erkenntnifs der reinen Vernunft, und fchränkt die gültige Anwendung derfelben blofs auf das Feld der Erfahrung ein (U. I). Uebrigens erhellet aus dem bishergefagten, dafs hier nicht von einer Critik der Bücher und Syfteme andrer Philofophen, auch nicht einer Wiffen-

schaft, die Rede ist, sondern von der Critik des reinen Vernunftvermögens. Dieses haben insbesondere manche Nachahmer der Kantischen Critik nicht bemerkt, welche Critiken dieser oder jener Wissenschaft *ad modum* der Kantischen versucht haben (C. 26 f.).

4. Die Idee einer Wissenschaft, die aus dieser Critik entspringt, soll Transscendentalphilosophie heissen. Ehe man nehmlich eine Wissenschaft liefert, stellt man sich dieselbe erst in der Idee vor, d. h. man macht sich eine Vernunftvorstellung von derselben. Und diese Wissenschaft, die dann nur noch in der Idee vorhanden ist, kann dennoch schon benannt werden. So kann man sich also ein System aller reinen Erkenntnisse *a priori* vorstellen, die aus der Critik der reinen Vernunft entspringen, und dieses System nennt Kant die Transscendentalphilosophie, weil nehmlich eine jede Erkenntniss transscendental heisst, deren Gegenstand nicht ein durch die Sinne gegebenes Object, sondern unsre Erkenntnissart *a priori* von allen Objecten überhaupt ist. Zu diesem System entwirft die Critik den Plan, architectonisch s. Architectonik, 3. Diese Wissenschaft ist das System aller Principien der reinen Vernunft, oder sie ist der Inbegriff aller der Erkenntnisse, welche aus der Vernunft selbst entspringen und die Erfahrung möglich machen, da hingegen manche Philosophen sie ehemals nicht nur von der Erfahrung zu abstrahiren glaubten, sondern auch die Erfahrung als ihre alleinige Quelle ansahen (M. I. 30. C. 27).

5. Die Critik der reinen Vernunft muss also noch von der Transscendentalphilosophie durch folgende Merkmale unterschieden werden:

a. die Critik giebt nur die Grundbegriffe und Grundsätze, also die eigentlichen Principien derselben an, und bekümmert sich nicht um ihre Analysis oder logische Entwickelung; die Transscendentalphilosophie entwickelt sie aber ausführlich;

b. die Critik der reinen Vernunft giebt nur die Stammbegriffe und Grundsätze *a priori* vollständig an, mit Gewährleistung dieser Vollständigkeit; die Trans-

scendentalphilosophie zählt auch ganz vollständig die von jenen Stammbegriffen abgeleiteten Begriffe *a priori* auf, ebenfalls mit jener Gewährleistung.

Die Ursachen, warum die Critik nicht zugleich die Transscendentalphilosophie selbst liefert, sind:

α. weil die Critik eigentlich um der Synthesis willen da ist, d. h. um die Möglichkeit der synthetischen Sätze *a priori* zu zeigen und sie selbst aufzustellen, welche aus der reinen Vernunft entspringen, und die Erfahrung möglich machen. Die Analysis oder Zergliederung der Begriffe dieser Sätze hat theils lange die Schwierigkeit nicht, als jene Synthesis oder Verknüpfung der Begriffe *a priori* zu Sätzen *a priori*; theils ist sie auch gar nicht der Zweck der Critik.

β. weil es zu weit geführt, und die Einheit des Plans, blofs eine Prüfung des Vernunftvermögens aufzustellen, gestört haben würde, wenn Kant hätte die Ableitung der abgeleiteten Begriffe und die Analysis derselben und auch ihrer Stammbegriffe mit einmischen wollen. Er hätte überdem zeigen müssen, dafs die Ableitung sowohl als die Analysis vollständig wären, und dieses konnte er überhoben seyn, da es nicht zu seiner Absicht gehörte (C. 27. f.).

6. Die Critik der reinen Vernunft ist aber doch die vollständige Idee der Transscendentalphilosophie, denn sie enthält den ganzen Plan zu derselben architectonisch. Eine solche Transscendentalphilosophie hat noch Niemand geliefert, sie erwartet daher noch die Bearbeitung entweder des grofsen Urhebers der critischen Philosophie selbst, oder eines andern Philosophen, der sich ganz in dieses System hineingedacht hat. Die Critik der reinen Vernunft kann übrigens nicht ohne alle Analysis seyn. Wenn nehmlich zur vollständigen Beurtheilung synthetischer Erkenntnisse *a priori* eine Verdeutlichung der Begriffe nöthig ist, so mufs auch sie eine Analysis derselben geben, allein sie gehet mit der Analysirung oder Zergliederung derselben gerade nur immer so weit, als es nöthig ist, um nicht dunkel zu

werden, oder die Ueberzeugung zu hindern (M. I. 31. C. 28.).

7. Die Critik der reinen Vernunft zerfällt in zwei Theile, nehmlich in

a. die Elementarlehre, welche die Begriffe und Urtheile *a priori* selbst aufstellt, und die Bestandtheile unsrer Erkenntniss beurtheilt, und

b. die Methodenlehre, welche die Regeln, ein solches System aufzuführen, angiebt.

Die Critik unterscheidet sich übrigens von einem Kanon dadurch, dass sie die Anwendung eines Kanons ist, der also von ihr abgeleitet werden kann, wie auch Kant in der Methodenlehre die Grundzüge eines solchen Kanons angegeben hat. Diese Methodenlehre unterscheidet sich von einem Organon ebenfalls nur dadurch, dass ein Organon nicht nur ausführlicher in Ansehung der Analysis und abgeleiteten Regeln seyn, sondern auch die eigenthümliche Methode der Transscendentalphilosophie angeben müsste. Die Methodenlehre der Critik lehrt, wie man es machen müsse, um zu erforschen, ob man überall bauen, und wie *hoch* man wohl das Gebäude aus dem Stoffe, den reine Vernunft liefert, bauen könne; sie ist also ein Organon für den Inhalt der Critik; das Organon der Transscendentalphilosophie oder die Methodenlehre derselben lehrt nun, wie man das Gebäude, nach dem Grundrisse, den die Critik dazu liefert, aufführen müsse. (C. 766.).

8. Unter reiner Vernunft kann man aber dreierlei verstehen:

I. das Vermögen reiner Erkenntnisse *a priori* überhaupt, dann nimmt man dieses Wort im weitern Sinne, in welchem wir es bisher in diesem Artikel genommen haben (U. III);

II. die speculative Vernunft, d. i. das Vermögen, Dinge *a priori* zu erkennen, oder die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche, dann nimmt man dieses Wort im engern Sinne, in welchem es Kant nimmt, wenn er eins seiner Werke Critik der rei-

nen Vernunft nennt. In diesem Sinne kann sie auch der speculative Verstand heissen, weil es eigentlich der Verstand ist, der zum Erkennen constitutiv ist, denn die Urtheilskraft ist dazu nur ein Werkzeug des Verstandes, und die Vernunft eine Führerin, aber nicht Gebieterin desselben; in Ansehung des Schönen und moralisch Guten ist es anders.

III. das Vermögen der Erkenntnisprincipien oder das regulative Vermögen, welches Einheit in unsere Verstandeserkenntnisse bringt. In diesem Sinne kann es nie Verstand heissen, und in diesem Sinne nimmt es Kant in dem Theil der Critik der reinen Vernunft, welcher die Dialektik heisst.

Da, wie im Artikel Constitutiv gezeigt worden ist, die reine Vernunft im Sinne I., oder das Erkenntnisvermögen überhaupt, drei Zweige hat, nehmlich Verstand, Urtheilskraft und Vernunft, und aus jedem derselben Erkenntnisse *a priori* entspringen, so zerfällt die Critik der reinen Vernunft, im Sinne I., eigentlich in drei Haupttheile, nehmlich

a. in die Critik der reinen Vernunft, im Sinne II. Sie prüft und reinigt die Erkenntnisvermögen, in so fern sie blofs zum Erkennen constitutive Principien *a priori* erzeugen, oder dem Erkenntnisvermögen, und dadurch der Natur selbst (die uns nie anders erscheinen kann, als wie sie erkannt werden muss) Gesetze vorschreibt.

Diese Critik prüft nun,

α. unter dem Namen der Transscendentalen Aesthetik oder reinen Sinnenlehre, die Sinnlichkeit, und zeigt, wie aus den Anlagen derselben sinnliche Formen aller Anschauungen entspringen, s. Aesthetik.

β. unter dem Namen der Transscendentalen Analytik der Begriffe oder reinen Verstandeslehre, den Verstand, und zeigt, wie aus den Anlagen des Verstandes beim Denken desselben Begriffe entspringen, die Einheit in die sinnlichen und Verstandes-Vorstellungen bringen, und die Vorstellung von Objecten oder Gegenständen möglich machen.

γ. unter dem Namen der Transſcendentalen Analytik der Grundſätze, oder Transſcendentalen Doctrin der Urtheilskraft, in ſo fern aus ihr Grundſätze *a priori* entſpringen, durch die allein Erfahrung möglich iſt, und die folglich die Geſetze ſind, nach welchen unſre ganze Erkenntniſs der Natur, und folglich die Natur ſelbſt, ſich nothwendig richten muſs.

δ. unter dem Namen der Transſcendentalen Dialektik oder Transſcendentalen Vernunftlehre, die Befugniſſe der Vernunft im Sinne III, in Anſehung der Begriffe, die daraus entſpringen, deckt den Schein auf und löſet die Widerſprüche, welche nothwendig aus den reinen Vernunftbegriffen entſpringen, wenn wir die Erfahrungsgegenſtände, oder ſinnlichen Objecte, auch auſser der Erfahrung für Gegenſtände halten, die nicht bloſs ſinnliche Vorſtellungen, ſondern auch dann, wenn menſchliche Sinne von ihnen nicht afficirt werden, vorhanden ſind.

b. Die Critik der Urtheilskraft. Sie prüft das Erkenntniſsvermögen, wodurch wir urtheilen, in Anſehung eines Begriffs, der lediglich aus dieſem Vermögen entſpringt, nehmlich des Begriffs der Zweckmäſsigkeit. Das Weſen der Urtheilskraft beſtehet darin, daſs ſie das beſondere unter das allgemeine ſubſumirt oder unterordnet (G. XXV). Da nun die allgemeinen Naturgeſetze nichts anders als die Geſetze unſers Verſtandes ſind, aber es doch auch viele empiriſche, oder nach unſrer Verſtandeseinſicht zufällige, Geſetze der Erfahrungsgegenſtände giebt, ſo muſs die Urtheilskraft ein aus ihr ſelbſt entſpringendes Princip haben, vermöge deſſen ſie die empiriſchen Geſetze unter die allgemeinen Naturgeſetze ſubſumirt. Und dies iſt das Princip, daſs ſie alles ſo beurtheilt, als ſei es von einem verſtändigen Urheber nach Zwecken eingerichtet (U. XXVIII), und zwar

α. zweckmäſsig für unſer Erkenntniſsvermögen. Da nehmlich die Erreichung jedes beabſichtigten Zwecks mit einem Gefühl der Luſt verbunden iſt,

so ist auch mit der Vorstellung der Zweckmäſsigkeit eines Objects für unser Erkenntniſsvermögen Lust verbunden. Betrifft nun diese Zweckmäſsigkeit bloſs die Auffassung der Form eines Gegenstandes der Anschauung, ohne daſs wir uns denselben durch einen Begriff zu einem bestimmten Erkenntniſs denken, so beurtheilt die Urtheilskraft das Object ohne Begriff, bloſs in Beziehung aufs Subject, durchs Gefühl als schön oder häſslich. Dieses besondere Vermögen der Urtheilskraft heiſst aber der Geschmack; daher enthält der erste Theil der Critik der Urtheilskraft eine Critik des Geschmacks; und in diesem Felde ist die Urtheilskraft bestimmend oder constitutiv (U. V. VIII.).

β. zweckmäſsig für den Begriff, der den Grund der Form des Gegenstandes enthält. Hiernach beurtheilt die Urtheilskraft einen Gegenstand als einen Naturzweck durch Verstand und Vernunft, weil dazu Begriffe, und nicht ein Gefühl, nöthig sind. Die Urtheilskraft in Ansehung dieser Operation wird die teleologische Urtheilskraft genannt, und ist das gewöhnliche regulative Urtheilsvermögen für den Verstand und die Vernunft, bloſs in der Anwendung auf den aus diesem Vermögen entspringenden Begriff eines Zwecks. Daher enthält nun der zweite Theil der Critik der Urtheilskraft die Critik der teleologischen Urtheilskraft, welche eigentlich noch zum Erkennen dient, und also zum theoretischen Theile der Philosophie gehört.

c. Die Critik der practischen Vernunft prüft das practische Vermögen der Vernunft überhaupt, oder das Vermögen derselben, den Willen zu bestimmen, und zeigt, daſs sie nicht anders practisch oder Willensbestimmend seyn kann, als in so fern sie nicht empirisch, sondern rein *a priori* den Willen bestimmt, oder ein Vermögen reiner Grundsätze ist, die eben ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit wegen sittliche Grundsätze heiſsen (P. 378).

9. Der Werth der Critik der reinen Vernunft bestehet darin: daſs sie

a. überzeugt, dafs alle Vernunft im speculativen Gebrauche, d. h. durch bloſses Grübeln und ohne alle Erfahrungskenntniſſe, niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen, die Erkenntniſs *a priori* nie mit Erfolg dazu gebraucht werden könne, etwas Uebersinnliches zu erkennen. Diese Critik zeigt alſo, daſs wir die Grenze der Erfahrung nicht überfliegen können, und daſs auſserhalb derſelben für unſere Erkenntniſs nichts als leerer Raum iſt. Es wird nehmlich im analytiſchen Theile der Critik der reinen (speculativen) Vernunft bewieſen, daſs Raum und Zeit *nur* Form der ſinnlichen Anſchauungen, alſo nur Bedingungen der Exiſtenz der Dinge als Erſcheinungen ſind; daſs wir ferner keine Verſtandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntniſs der Dinge haben, als nur ſo fern dieſen Begriffen eine correſpondirende Anſchauung gegeben werden kann, daſs wir folglich von keinem Gegenſtande als Ding an ſich ſelbſt, ſondern nur ſo fern es Object der ſinnlichen Anſchauung iſt, d. i. als Erſcheinung Erkenntniſs haben können. Hieraus folgt alſo die Einſchränkung aller nur möglichen ſpeculativen Erkenntniſs der Vernunft auf bloſse Gegenſtände der Erfahrung. Dieſes iſt der negative, und in der That erſte Nutzen der Critik (C. 730.).

b. zeigt, daſs die Grundſätze, mit denen ſich die ſpeculative Vernunft ohne Critik über ihre Grenzen hinaus wagt, in der That nicht Erweiterung, ſondern, wenn man ſie näher betrachtet, Verengung unſers Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben; indem ſie wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit, zu der ſie eigentlich gehören, über alles zu erweitern, und ſo den reinen practiſchen Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen. Die Critik hebt alſo ein Hinderniſs auf, welches den reinen practiſchen Vernunftgebrauch einſchränkt, oder gar zu vernichten drohet. Sie behält ſich nehmlich vor, welches wohl gemerkt werden muſs, daſs wir die Gegenſtände der Erfahrung auch als Dinge an ſich ſelbſt, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigſtens müſſen denken können. Denn ſonſt würde der ungereimte Satz daraus folgen, daſs Erſchei-

nung ohne etwas wäre, das da erscheint. Dieses ist folglich der positive und zweite sehr wichtige Nuzzen der Critik. Denn man wird dadurch überzeugt, dafs es einen schlechterdings nothwendigen practischen Gebrauch der reinen Vernunft, den moralischen, gebe, in welchem sie sich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert, dadurch sie zwar von der speculativen Vernunft keine Beihülfe bedarf, dennoch aber wider ihre Gegenwirkung gesichert seyn mufs, um nicht in Widerspruch mit sich selbst zu gerathen. Diesem Dienste der Critik den positiven Nutzen absprechen, wäre eben so viel, als sagen, dafs die Policei keinen positiven Nutzen schaffe, weil ihr Hauptgeschäft doch nur ist, der Gewaltthätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu besorgen haben, einen Riegel vorzuschieben, damit ein jeder seine Angelegenheiten ruhig und sicher treiben könne (C. 2. Vorr. XXIV. f.).

c. belehrt also über die eigentliche Bestimmung dieses obersten Erkenntnifsvermögens, nehmlich dafs es dazu diene, um durch alle seine Methoden und Grundsätze der Natur, nach allen möglichen Principien oder Grundsätzen, durch die Einheit in sie gebracht wird (worunter die Einheit der Natur durch den Begriff eines Naturzwecks die vornehmste ist), bis in ihr Innerstes nachzugehen (C. 730.).

d. die wahre Ursache des Scheins aufdeckt, wodurch selbst der Vernünftigste hintergangen und bewogen wird, dem Uebersinnlichen nachzuforschen, und sich mit einer vermeintlichen Erkenntnifs desselben zu schmeicheln (C. 731.).

e. alle unsere transscendente Erkenntnifs in ihre Elemente auflöset, und ihnen bis zu ihren ersten Quellen nachforscht, und uns dadurch ein Studium unserer innern Natur verschafft, das an sich selbst keinen geringern Werth hat, dem Philosophen aber sogar Pflicht ist (C. 731.).

f. die Acten des Processes der critisirenden Vernunft mit der dialectischen Vernunft ausführlich abfasset, und im Archive der menschlichen Vernunft, zu Verhütung künftiger Irrungen ähnlicher Art, als einen Schatz für die

Nachkommenschaft niederlegt, welches rathsam ist, da der dialectische Schein hier nicht allein dem Urtheile nach täuschend, sondern auch, dem Interesse nach, das man hier am Urtheile nimmt, anlockend und jederzeit natürlich ist, und so in alle Zukunft bleiben wird (C. 731. f.).

10. Diese Critik betrifft also den reinen Gebrauch der Vernunft, und heifst daher Critik der reinen Vernunft. Der empirische Gebrauch der Vernunft, oder der Gebrauch derselben vom Gegenstande möglicher Erfahrung, bedarf keiner Critik, denn dieser hat seinen Probirstein an der Erfahrung, und es kann daher keine Critik der empirischen Vernunft geben. Allein der transscendentale Gebrauch der Vernunft nach blofsen Begriffen hat eine Disciplin nöthig. Der transscendentale Gebrauch der Vernunft ist der Gebrauch derselben von Gegenständen überhaupt, also auch den Gegenständen an sich selbst, von Noumenen oder Dingen an sich (s. An sich). Da diese Gegenstände nicht erfahren werden können, so werden sie blofs durch Begriffe gedacht; und da die Vernunft einen beständigen Hang zu diesem ungültigen transscendentalen Gebrauch ihrer Ideen hat, so mufs dieser Hang durch einen Zwang eingeschränkt und endlich vertilget, und dadurch die Metaphysik von der Veränderlichkeit, der sie bisher unterworfen war, befreiet, und in einen beharrlichen Zustand gebracht werden, welcher Zwang eine Disciplin heifst (M. I. 857. C. 738.).

11. Die Critik der reinen Vernunft oder des speculativen Verstandes, welche Kant geschrieben hat, unterscheidet sich noch von einem andern Werke desselben, das er Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, nennt, und welches ebenfalls die Hauptsachen jener Critik enthält. In der Critik ist Kant synthetisch zu Werke gegangen, d. h. so, dafs er in der reinen Vernunft selbst forschte, und in dieser Quelle die Elemente sowohl, als auch die Gesetze ihres speculativen Gebrauchs nach Principien zu bestimmen suchte. Er hat das System der reinen Philosophie in derselben synthe-

tisch dargestellt (3.). Diese Arbeit ist schwer, und erfordert einen entschlossenen Leser, der sich alle Mühe giebt, sich nach und nach in ein System hinein zu denken, was noch nichts als gegeben zum Grunde legt, ausser die Vernunft selbst, und also, ohne sich auf irgend eine Thatsache (Factum, etwas Geschehenes) zu stützen, die Erkenntniss, als solche, aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht. Prolegomena (das, was vor der Wissenschaft vorgetragen wird), sind auch Vorübungen zu einer Wissenschaft wie die Critik; sie unterscheiden sich aber dadurch von dieser Propädeutik, dass sie die Wissenschaft als gegeben, oder als schon vorhanden ansehen, und von der Wissenschaft zu ihrer Quelle zurückgehen und diese angeben; dahingegen die Critik die Quelle prüft und reinigt, und so von der Quelle zur Wissenschaft fortschreitet. Ein solches Verfahren, als daher die Prolegomena beobachten, nennt man die analytische Methode, dasjenige, was die Critik beobachtet, die synthetische Methode. Denn die bei allem Meditiren befolgte Methode ist entweder analytisch oder synthetisch. Im ersten Falle steige ich von den Folgen zu den Gründen (also in den Prolegomenen von der Wissenschaft zu ihren Quellen) auf, im zweiten von den Gründen (so in der Critik, von der reinen Vernunft, als der Quelle, zu der Transscendentalphilosophie) zu den Folgen hinab. Die Prolegomenen stellen also das System der reinen Vernunft analytisch dar (3.). (Kiesewetter Angew. allg. Logik §. 35. Pr. 38.).

12. Die Critik der reinen Vernunft sondert demnach alles aus, was in der Erfahrung aus dem Erkenntnissvermögen selbst entsprungen ist, und lehrt, was von jedem Gegenstande, den Gesetzen der Sinnlichkeit und des Denkens nach, nothwendig erkannt werden muss, weil wir ohne diese Gesetze nicht erkennen können. Daraus folgt aber, dass die Gegenstände, die wir erkennen, von unserm Erkenntnissvermögen modificirt, folglich nicht Dinge an sich sind, sondern Erscheinungen. Dinge an sich können wir nehmlich nicht erkennen, weil es unmöglich ist, ohne jene Gesetze der Sinnlichkeit und des Denkens zu erkennen;

welches doch möglich seyn müsste, wenn wir die Gegenstände unabhängig von dem, womit unser Erkenntnissvermögen das Gegebene oder Empirische gleichsam zusammenschnürt und überkleidet, erkennen wollten. Das hiesse aber nicht einmal erkennen; denn erkennen heisst, sich einen Gegenstand durch Vorstellungen im Gemüth darstellen, mit dem sichern Bewusstseyn, dass diese ihren Gegenstand vorstellen. Nun ist aber der Gegenstand selbst nicht anders für uns möglich, als durch Vorstellung, er ist gleichsam die Grundvorstellung (die Anschauung), worauf sich alle übrigen beziehen oder ihren Grund finden. Und auch das Gegebene oder Empirische ist ja Empfindung, ein sinnlicher Eindruck, und folglich nicht unabhängig von uns. Hieraus scheint zu folgen, (welcher Einwurf von mehrern gemacht worden ist), als erkennten wir gar nichts wirklich Existirendes. Denn, sagt man, die Dinge an sich sind für uns nichts, und die Erscheinungen sind nur in unserer Vorstellung wirklich, folglich ausser uns nichts; dann verschwindet ja das ganze Universum in nichts? Dieser Einwurf entspringt aus der Vorstellung, dass existiren heisse, ausser unsern Vorstellungen, als Ding an sich, vorhanden seyn. Allein der Begriff der Existenz drückt bloss ein Verhältniss des Gegenstandes zu unserm Erkenntnissvermögen aus, welches er mit noch zwei andern Begriffen gemein hat, nehmlich denen der Möglichkeit und der Nothwendigkeit.

13. Möglichkeit, Wirklichkeit (oder Existenz) und Nothwendigkeit sind die drei Kategorien oder Denkformen, die den Namen der Modalität führen und durch die wir uns den Gegenstand entweder

1. bloss als nach den Gesetzen der Erfahrung gedacht, d. i. als möglich; oder

2. als sinnlich mittelbar oder unmittelbar empfunden, d. i. als wirklich oder existirend; oder

3. als nach den Gesetzen der Erfahrung so gedacht, dass man unter gewissen Bedingungen ihn sinnlich empfinden müsste, d. i. als nothwendig

vorstellen. Denken wir uns nun diese Begriffe ohne

Beziehung auf unſer ſinnliches Erkenntniſsvermögen, und die aus demſelben entſpringenden Geſetze der Erfahrung, ſo bleiben bloſs logiſche Begriffe überhaupt übrig. Dann heiſst

1. möglich, was gedacht werden kann, oder denkbar iſt, d. i. worin kein Widerſpruch iſt; dann iſt der Begriff möglich, aber darum noch nicht der Gegenſtand deſſelben.

2. wirklich, was als mit dem Gegenſtande in *concreto* übereinſtimmend gedacht wird, d. i. ſo, daſs es nicht als bloſses Hirngeſpinſt der Phantaſie vorgeſtellt wird, dann iſt es der Begriff von etwas wirklichem; aber wo bekomme ich dann den Gegenſtand her, um meinen Begriff mit ihm zu vergleichen, wenn er nicht ſinnlich empfunden wird? Denke ich mir ihn wieder bloſs, ſo iſt er ja nur ein anderer Begriff, und ich vergleiche bloſs Begriff mit Begriff. Eben ſo iſt

3. nothwendig, deſſen Gegentheil als nicht möglich gedacht wird, wodurch ich nicht weiſs, was nothwendig iſt, wenn es nicht ſo viel heiſst, als das, was nach nothwendigen Geſetzen mit der Erfahrung zuſammenhängt, folglich von den Geſetzen des Erkenntniſsvermögens abhängt, denn andere Geſetze kennen wir nicht.

14. Folglich giebt es ja für uns keine andere Wirklichkeit oder Exiſtenz, als die in der Erfahrung. Dieſe für Nichts erklären, und eine ideale unterſchieben, iſt die Folge eines bloſsen der Vernunft anhängenden Scheins, wenn ſie die Gegenſtände der Sinne für Dinge an ſich ausgeben will. Für uns ſind nur Erſcheinungen Etwas, und Dinge an ſich Nichts; für Gott mögen Erſcheinungen Nichts und Dinge an ſich Etwas ſeyn. Für uns exiſtiren die Erfahrungsgegenſtände und ſind nicht ein bloſses Nichts, denn exiſtiren heiſst, in einer beſtimmten Zeit empfunden werden, oder mit Empfindungen zuſammenhängen. Gott exiſtirt zwar auch, aber ſeine Exiſtenz iſt theils logiſch, es wird ein Gegenſtand

zu unserm Begriff Gott gedacht, theils wird sie postulirt, d. i. durchs Moralgesetz als nothwendig vorausgesetzt und folglich nicht erkannt, wie die Existenz sinnlicher Dinge, sondern so gewollt, dass wir das Gegentheil nicht wollen können, ohne die Realität der Moralität aufzugeben, welches wiederum unmöglich ist. Seine Existenz ist also moralisch nothwendig, d. h. er ist moralisch wirklich, wodurch aber das Daseyn Gottes nicht erkannt, sondern nur gedacht, aber doch so gedacht wird, dass dieser Gedanke im Felde der Sittlichkeit eben den Werth (die Potenz) hat, den die Empfindung der Vorstellung eines Gegenstandes im Felde der Erkenntniss giebt.

15. Die Critik der Erkenntnissvermögen, oder der reinen Vernunft überhaupt, soll nun eben eine propädeutische Disciplin seyn, welche die eigentliche Metaphysik vor aller Beimischung des Sinnlichen präservirt, damit wir nicht Zeit und Raum und solche Begriffe, wie die der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, welche Bedingungen aller Erfahrungen und unserer Urtheile über sie sind, auch auf übersinnliche Gegenstände z. B. Gott, die Seele, die Freiheit, die Sittlichkeit anwenden, diese Vernunftideen dadurch verderben und unsere ganze Erkenntniss damit verwirren. Denn eben daraus ist ja die Zweifelsucht und der überhandgenommene Unglaube entstanden, eben aus diesen Verwirrungen sind die falschen und trostlosen Behauptungen: es ist kein Gott; mit diesem Leben ist alles aus; alle unsere Handlungen sind nothwendig; es ist einerlei, wie wir handeln, wenn nur unser Vortheil dadurch befördert wird, u. s. w. entsprungen (S. III, 114.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Vorrede zur 2. Aufl. S. XXIV. Einleitung VII. S. 24. ff. — Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn. *** S. 370. ff. — Methodenlehre. I. Hauptstück. S. 738. f. — II. Abschn. S. 766. f. — III. Hauptst. S. 869.

Dess. Prolegom. §. 4. S. 38.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. Vorrede. S. 3. 15 — I. Th. I. Buch. I. Hauptſt. S. 78.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. Vorrede zur 1. Aufl. S. I. VIII. — Einleitung. III. S. XX — IV. S. XXV. ff.

Critiſcher Idealismus.

S. Idealismus.

Cruſius.

Chriſtian Auguſt Cruſius, Doctor und Profeſſor der Philoſophie zu Leipzig, war den 10ten Ian. 1715 zu Cruma im Merſeburgiſchen gebohren. Er ſtudirte von 1729 an zu Zeitz, und von 1734 an zu Leipzig, wo er 1750 ordentlicher Profeſſor der Theologie ward. 1757 war er erſter Profeſſor der theologiſchen Facultät, und 1773 Senior der Univerſität. Er ſtarb den 18 Febr. 1775, und hinterlieſs den Ruhm eines um die Philoſophie zu ſeiner Zeit wirklich verdienten Mannes und eines ſehr toleranten Menſchenfreundes, ungeachtet er ſehr ſonderbare Meinungen und viel Vorliebe für die Myſtik und Schwärmerei hatte. Cruſius ſtiftete wirklich eine eigene Schule in der Philoſophie. Es gab zu ſeiner Zeit eifrige Cruſianer, und einer davon, Namens Wüſtemann, nachdem er die Leibnitziſch- Wolfiſche Philoſophie mit dem vom Nebukadnezar im Traume geſehenen Bilde verglichen, verſichert, daſs durch Cruſius die philoſophiſche Erkenntniſs ihre bisher mangelnde Gründlichkeit, Gewiſsheit und Zuverläſſigkeit erhalten werde. Seine Schrift heiſst: Wüſtemanns Einleitung in das Philoſoph. Lehrgebäude des H. D. Cruſius. Wittenberg, 1757.

2. Cruſius vorzüglichſte philoſophiſche Schriften ſind: Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wie fern ſie den zufälligen entgegengeſetzt werden. Leipzig, 1745. 8. 2. Aufl. 1753. 3. Aufl. 1766. 8

In der Vorrede zu diesem Buche erklärt der Verf., „dafs er sich bemüht habe, die Beweise von der Wirklichkeit Gottes, der Vorsorge Gottes und den Arten derselben, die Lehre von den Wunderwerken, von der Wirklichkeit der Geister, und dem Unterschiede derselben von der Materie u. s. w. in ein weiteres Licht zu setzen; die einfachen Begriffe unsers Verstandes genau aufzuzählen (s. Kategorie); die Lehre von dem Einfachen und Zusammengesetzten, und dem Unterschiede der mathematischen und philosophischen Betrachtungen dabei genau zu zeigen, die Arten der Nothwendigkeit deutlich zu machen, den Grund oder Ungrund einer unendlichen Reihe von Dingen aufzuklären, die Gründe der Möglichkeit der Cörper und der Arten derselben, ja überhaupt der Verknüpfungen der Dinge in der Welt vorzustellen, die Streitigkeiten in der Lehre von der Welt und der Bewegung richtig zu entscheiden, die Materialisten gründlich zu widerlegen, die Unsterblichkeit der Seele, und dasjenige, was sich von dem möglichen Zustand nach dem Tode derselben *) erkennen läfst, richtig zu untersuchen, das Nothwendige in dem Wesen der Vernunft und der vernünftigen Geister überhaupt zu zeigen und zu beweisen.“ Crusius wufste also sehr gut, was der Metaphysiker leisten soll.

In der Vorrede zur zweiten Auflage sagte er: „dafs das beliebte Leibnitzisch-Wolfische System sich allzuweit von dem gemeinen Menschensinn (*sensus communis*) entferne; dafs man darin willkührlich und blofs zu Gunsten des Systems definire; dafs durch die Monadologie das Kernichte und Positive in den ersten menschlichen Begriffen aufgehoben, und anstatt

*) Soll vermuthlich heifsen: von dem möglichen Zustande derselben nach dem Tode.

dessen alles auf Schrauben und relativische, in einen Cirkel zusammen laufende Begriffe gesetzt werde; dass, da Leibnitz die Materie für ein blosses Phaenomen halte, man leicht auf den Gedanken kommen könne, das Denken selbst sei vielleicht nichts weiter als ein Phänomenon; dass also von dieser Philosophie zum Materialismus nur ein Schritt sey."

Aber das Schlimmste in der Leibnitzisch - Wolfischen Philosophie war nach Crusius, dass „sie unvermeidlich auf ein Fatum führe, welches zwar weder das Chaldäische, noch das Stoische, noch das Spinozistische, noch sonst irgend eine andere bestrittene Art von Fatum, aber eben doch ein Fatum sei; dass sie sich mit der heiligen Schrift und mit den Begriffen der rein - lehrenden Theologie nicht vereinigen lasse; dass dadurch dem so sehr um sich greifenden Deismus Vorschub gethan werde u. s. w. Was hiebei Leibnitzens wahre Gesinnung gewesen sei, wolle er zwar nicht richten, sondern es dem Tag überlassen, welcher, was im Finstern verborgen ist, ans Licht bringen, und den Rath der Herzen offenbaren werde; aber man müsse doch an dem Character dieses Mannes irre werden, wenn man lese, dass er auch die Transsubstantiation mathematisch zu beweisen sich anheischig gemacht, ja dergleichen feine Demonstration wirklich verfertigt habe."

Crusius stimmte also hier Ioachim Langens Ton wieder an, und hatte Leibnitz nicht verstanden.

Crusius bestimmt nun in dieser Schrift die meisten Begriffe *a priori*, die zur Analytik des reinen Verstandes, oder der Wissenschaft, die man bisher Ontologie nannte, gehören, etwas anders als Wolff. Zu dem Begriff der Existenz fordert er nothwendiger Weise ein Wo und ein Wann. (Er fühlte, dass zur Erkenntniss der Existenz eines Gegenstandes das Daseyn einer Materie zu einer bestimmten Zeit erfordert werde, ohne welches allerdings die Existenz nichts weiter ist, als

die Vorstellung davon, dass etwas nicht bloss im innern Sinne ist, ein negativer Begriff, durch den nichts erkannt wird). Nirgends seyn und nichts seyn ist für ihn einerlei (§. 50). Kraft, Raum und Zeit machen zusammen die vollständige Möglichkeit eines Dinges aus (§. 59). Er folgert hieraus, dass Gott in ganz eigentlichem Verstande im Raum existire, und dass die Körper und andere endliche Substanzen daselbst mit ihm zugleich und neben einander sind (§. 253.). Die Elemente der Körper nennt er zwar einfach, aber er denkt sie sich mit Seiten. Sie müssen auch Bewegungsfähigkeit haben, das Gegentheil wäre dem Wesen unsers Verstandes zuwider (§. 431.). Zum Beweis vom Daseyn Gottes hält er den Leibnitzischen Satz des zureichenden Grundes für untauglich, und braucht dazu: 1) den Satz des Widerspruchs, 2) den Satz von der zureichenden Ursache, 3) den Satz der Zufälligkeit, 4) den moralischen Satz: dass ein vernünftiger Mensch dem Wesen seiner Vernunft gemäss handeln müsse (§. 206). Die Leibnitzische Lehre von der besten Welt hebt die göttliche und menschliche Freiheit auf, die Welt, die Gott schafft, ist nicht die beste, sondern sehr gut. Der Seele muss man ein Wo und Wann beilegen, sonst ist sie eine dem Körper anklebende Form, welches Materialismus wäre (§. 439.). Die vorherbestimmte Harmonie kann nicht statt finden (§ 485). Die Aeusserungen der Freiheit haben in dem wirkenden Subject eine wahrhaft zureichende Ursache (§. 83) u. s. w.

Zu seinen sonderbaren Meinungen gehört auch die, dass er einen Mittelweg wusste, zwischen der Behauptung, dass die Gesetze, wodurch die Natur möglich wird, dadurch zu unsrer Erkenntniss kommen, dass wir sie vermittelst der Erfahrung von der Natur entlehnen, und der Behauptung, dass die Natur diese Gesetze durch unsere Erkenntnissvermögen bestimmt, so dass für uns gar keine andere Erfahrung möglich ist, als

nach diefen Gefetzen. Er meinte nehmlich, ein Geift habe uns diefe Naturgefetze urfprünglich eingepflanzt, und diefer Geift (Gott) könne nicht irren, noch betrügen. Allein es mifchen fich doch auch trügliche Grundfätze mit unter die wahren. Diefer Mann felbft hat in feinem Syftem nicht wenig Beifpiele von folchen trüglichen Grundfätzen; und wo foll da nun ein Kriterium herkommen, den trüglichen Grundfatz von dem wahren zu unterfcheiden. Der trügliche Grundfatz müfste dann von einem Geifte (dem Teufel) herrühren, welcher irrt und auch betrügt. Wenn man nun einen Grundfatz gebrauchen will, fo weifs man nie, ift er vom Geift der Wahrheit oder vom Vater der Lügen entfprungen. Und fo führt uns diefer Mittelweg des Crufius nicht zum Ziel (Pr. 112. *).

Crufius dachte alfo über viele Materien anders als Leibnitz und Wolff. Er war ein fcharffinniger Metaphyfiker, fiel aber auch in den träumenden Idealismus, und mufste, da er Zeit und Raum für nothwendige Bedingungen der Exiftenz der Dinge an fich hielt (wofür er die Erfahrungsgegenftände anfahe), ganz confequent, auch Gott und das moralifche Subject freier Handlungen, den Geift des Menfchen, für finnliche Wefen in Raum und Zeit halten.

Er rechnete fehr richtig die Pfychologie nicht, wie Wolff, zur Metaphyfik; und fein Grund ift wohl nicht fo leicht, wie Schwab (aus deffen Preisfchrift diefer Auszug des Crufiusfifchen Syftems gröfstentheils genommen ift) meint. Die Metaphyfik, fagt Crufius, handelt nur von dem Nothwendigen und dem, was fich daraus *a priori* verftehen läfst, in den Befchaffenheiten der Seele kommt aber viel zufälliges vor. Schwab fragt, ob fich denn nicht auch von der menfchlichen Seele etwas Nothwendiges erkennen und beweifen laffe? Antwort: ift unter menfchlicher Seele das Subject alles Denkens als eines Dinges an fich zu verftehen, fo giebt es davon keine

Erkenntniſs, iſt aber die Denkkraft als Erſcheinung des innern Sinnes darunter gemeint, ſo giebt es davon wenig *) oder gar keine metaphyſiſche, ſondern bloſs empiriſche Erkenntniſs. Die transſcendentale Pſychologie aber iſt nur eine negative Wiſſenſchaft (Diſciplin, nicht Doctrin), welche die dogmatiſchen Anmaſsungen des Materialismus und Spiritualismus niederſchlägt. Es beweiſet alſo immer metaphyſiſchen Scharfſinn, daſs Cruſius die Pſychologie von der Metaphyſik ausſchloſs. Aber er dachte freilich nicht daran, wie Schwab ſehr richtig bemerkt, daſs auch *ſeine* Pneumatologie, die er der Metaphyſik zuzählte, von der menſchlichen Seele abſtrahirt iſt, und verfuhr ganz unconſequent, wenn er darin ſagt: wir nehmen uns in Gedanken wahr.

Eben ſo unmethodiſch iſt Cruſius in Anſehung des Begriffs der Wahrheit. Gleich (§. 1.) ſpricht er von nothwendigen und zufälligen Wahrheiten, ohne ſich über den Begriff der Wahrheit ſelbſt erklärt zu haben. Hiernach braucht er (§. 28.) die Wahrheit als ein Beiſpiel von Relation. Er ſagt (§. 15.), daſs der Satz des Widerſpruchs das erſte Kennzeichen der Dinge und Undinge ſei, aber er erklärt dieſen Satz (§. 31.) für einen ganz leeren Satz, und fügt ihm noch die Sätze des Nicht zu trennenden, und des Nicht zu verbindenden bei. Nach Cruſius iſt nehmlich der Satz des Nicht zu trennenden folgender: Was ſich nicht ohne einander denken läſst, das kann auch nicht ohne einander ſeyn; und der des Nicht zu verbindenden: Was ſich nicht mit und neben einander denken läſst, das kann auch nicht mit und neben einander ſeyn (§. 15.). Er erinnert aber (§. 14.), daſs wir niemals wiſſen können: „ob es nicht einen andern vollkommenen Verſtand gebe, der das, was wir nicht trennen oder ver-

*) Etwa das Geſetz der Continuität angewendet auf die Erſcheinungen des innern Sinnes.

binden können, zu trennen oder zu verbinden im Stande sei." Und doch beweiset er aus dem Satz des Nicht zu trennenden, dass zum Beweise der Existenz nothwendig die Vorstellungen von Raum und Zeit gehören, indem sie vermöge des Wesens des Verstandes davon nicht getrennt werden könnten (§. 50.).

Schwab giebt dem Crusius Schuld, dass in seiner Philosophie Dinge vorkommen, die grade zum Skepticismus führen. Allein die angeführten Beispiele beweisen vielmehr Crusius Scharfsinn, und dass er der Wahrheit sehr nahe war. Er behauptete z. B. dass „das Kennzeichen der Wirklichkeit zuletzt allemal die Empfindung sei (§. 16); dass immaterielle Dinge zu den unbekannten Dingen gehören (welches, die Gegenstände des innern Sinnes ausgenommen, wohl richtig seyn möchte); dass Figur, Grösse und Bewegung das einzige Absolute seien, was wir mit einer anschauenden Erkenntniss vollkommen deutlich denken (§. 58.); dass wir das Positive in den geistigen Wesen nicht kennen, und uns dieselben bloss relativ und negativ vorstellen müssen; dass wir von ihnen eine bloss symbolische Erkenntniss haben" (§. 102.).

Crusius sagt sehr richtig, man müsse die Realität der Definition darthun, ehe man sie zum Beweise brauche; denn wenn man auch noch so viel von einem geflügelten Pferde beweise, so helfe das nichts, weil ein solches Pferd ein Hirngespinst sei. Schwab macht hier den Einwurf, man könne sich eine sehr zusammenhängende Theorie von dem unendlichen Geiste bilden, ohne zu fragen, ob er wirklich sei. Schon der Zusammenhang und die Uebereinstimmung in einem Lehrgebäude sei ein Beweis, dass die Begriffe Realität haben. Allein das ist falsch, das Ptolomäische und Tychonische Sonnensystem hatte Zusammenhang und Uebereinstimmung, wenigstens so lange, als man kein leichteres System kannte, und hatte doch keine Realität, sie waren blosse Hypothesen. Zusammenhang und Uebereinstimmung in einem Lehrgebäude ma-

chen dasselbe zu einer wahrscheinlichen Hypothese, aber sie geben demselben keine Realität.

Ueber Crusius Princip der Sittenlehre s. Sittlichkeit, Principe derselben.

Seine andern merkwürdigen philosophischen Schriften sind:

Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniss. Eb. das. 1747. 1762. 8. *Epistola ad Io. Ern. L. B. ab Hardenberg de summis rationis principiis, speciatim de principio rationis determ. opposita M. Io. Dan. Schumanni Paedagog. Clausthal. Direct. animadversionibus in recentem de principio rat. suffic. controversiam.* Eben das. 1752. 8. — übersetzt von Christian Friedrich Crausen, 2te und vermehrte Auflage, von M. Christian Friedrich Pezold. Eben das. 1766. 8. Philosophische Abhandlungen von den Verderbnissen des menschlichen Verstandes, so von dem Willen abhängen, übersetzt von M. Gottfried Ioachim Wichmann. 1768. 8.

Kant. Prolegom. §. 36. S. 112 *).
Adelung. Fortsetz. und Ergänz. zum Jöcher. Artikel Crusius.
Schwab, Reinhold und Abicht Preisschriften. Berlin 1796. 8. S. 27. ff.

Crystallisiren.

S. Anschiessen.

Cultur.

S. Belehrung.

Ende der zweiten Abtheilung.

Die Figuren auf der Kupfertafel gehören

Fig. 1.	zu	Seite 575, 604
Fig. 2.		840
Fig. 4.		835
Fig. 5.		835
Fig. 6.		835
Fig. 7.		551
Fig. 8.		551
Fig. 9.		551
Fig. 10.		447
Fig. 11.		576
Fig. 12.		587
Fig. 13.		—
Fig. 14.		604, 606
Fig. 15.		610
Fig. 16.		612, 619
Fig. 17.		613
Fig. 18.		617, 619
Fig. 19.		622
Fig. 20.		797
Fig. 21.		797
Fig. 22.		818

S. I.
S. II.
S. III.
} bedeutet Kants sämmtliche kleine Schriften. Nach der Zeitfolge geordnet. 1. 2 und 3. Bd. Königsberg und Leipzig 1797. 8.

Register,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

C.	W.
Vorr. xxiv. f.	861.
C. 2,	861
24,	851. 852.
27,	854. 855.
28,	856.
33,	487. 703.
34,	703.
35,	469.
40,	785.
47,	557.
48, f.	574.
74,	489. 491.
75,	489. 490. 492.
95,	505.
102.	495.
104,	489. 494.
105,	504.
117,	508.
125,	702.
131, *)	689.
132,	689.
133, *	691.
136 f.	692.
137,	693.
139 f.	696.
143,	696. 697.
144,	697.
152 f.	698.
153, f.	690.
154, f.	607,
155, *)	607,
157, f.	700.
159, ff.	524.
160,	695.
161,	699.
164, f.	696.
179. f.	708.
180.	497.
181,	708.
183,	515. 516.
185,	473.
194, f.	474.
201,	776.
212,	842.
221,	805. 816.
227,	557.
228,	677.
229,	557.
243,	481.
254,	842. 844.
255, f.	844.
263,	677.
267,	493.
271,	819.
274,	543.
281,	846.
289,	482.
298,	513.
300,	474. 515. 516.
310,	508.
311,	494. 503.
316,	506.

C.	W.	
. 359,	. 562.	
. 367,	. 483.	
. 377,	. 484.	
. 378,	. 503.	
. 397,	. 508.	
. 405,	. 785.	
. 518,	. 780.	
. 537,	. 810.	
. 553,	. 782.	
. 555,	. 478.	
. 566, f.	. 503.	
. 599, ff.	. 558.	
. 600, *)	. 559.	
. 601,	. 560.	
. 602,	. 522.	561.
. 607,	. 560.	
. 620,	. 503.	
. 632, f.	. 849.	
. 633.	. 850.	
. 659,	. 848.	849.
. 660,	. 849.	
. 666,	. 848.	
. 672,	. 509.	
. 682,	. 556.	
. 730.	. 860.	
. 731,	. 861	862.
. 738,	. 862.	
. 739,	. 852.	
. 741,	. 817.	821.
. 742,	. 822.	823.
. 744,	. 823.	
. 745,	. 825.	
. 746,	. 826.	
. 747,	. 826.	827.
. 748,	. 827.	828.
. 749,	. 828,	
. 751,	. 829,	
. 755,	. 497.	
. 756,	. 499.	
. 757,	. 500.	
. 758,	. 831.	
. 762,	. 678.	834.
. 764,	. 835.	
. 766,	. 856.	
. 810,	. 680.	
. 812,	. 682.	
. 814,	. 684.	
. 815,	. 684.	686.
. 817, f.	. 670.	678.
. 818,	. 671.	
. 819,	. 673.	
. 820,	. 675.	
. 821,	. 676.	
. 826,	. 794.	
. 849,	. 520.	521.
. 869,	. 850.	

E.	W.	
. 10, f.	. 818.	
. 12,	. 814.	815.
. 13,	. 821.	835.
. 26,	. 794.	
. 38,	. 706.	

G.	W.
. 21,	. 569.
. 38,	. 477,
. 63,	. 649.
. 128,	. 483.

K.	W.		
. v.	. 525		
. xxi,	. 478.		
. xxiii, f.	. 786.		
. xxviii,	. 466.		
. xxix.	. 532.		
. xxx,	. 532.		
. xxxix,	. 725.		
. xl,	. 726.	727.	
. 78,	. 554.		
. 89,	. 525.		
. 96,	. 741.		
. 110,	. 523.		
. 121,	. 569.		
. 127,	. 737.		
. 128,	. 738.	739.	742.
. 141,	. 552.		
. 143,	. 526.		
. 145,	. 530.		
. 161,	. 801.		
. 165,	. 802.		
. 175, f.	. 802.		

M. I.	W.
. 29,	. 851.
. 30,	. 854.
. 31,	. 856.
. 224,	. 474.
. 248,	. 837.
. 299,	. 842.
. 300,	. 844.
. 301,	. 844.
. 354,	. 508.
. 621,	. 805.
. 690,	. 557.
. 691,	. 557
. 692,	. 560.
. 693,	. 560.
. 694,	. 561.
. 736,	. 849.
. 737,	. 850.
. 772,	. 849.
. 857,	. 862.
. 864,	. 825.
. 870,	. 829.
. 934,	. 680.
. 935,	. 682.
. 936,	. 684.
. 937,	. 684.
. 938,	. 686.
. 941,	. 671.
. 942,	. 673.
. 943,	. 675.
. 944,	. 676.
. 985,	. 521.

M. II.	W.
. 292,	. 525.
. 250,	. 734.
. 322,	. 819.
. 343,	. 772.
. 344,	. 761.
. 362,	. 477.
. 393,	. 502.
. 605,	. 749.
. 606,	. 750.
. 607,	. 751.
. 714, a.	. 709.
. 714, b.	. 466.
. 766,	. 795.
. 767,	. 796. 798.
. 860,	. 819.
. 861,	. 822.
. 910,	. 719.
. 972.	. 659.
. 973,	. 661.
. 974,	. 661.
. 975,	. 665.
. 976,	. 666.
. 977,	. 667.
. 978,	. 667.
. 979,	. 668.

N.	W.
. 1,	. 569.
. 2,	. 572.
. 3,	. 573.
. 4,	. 570.
. 5,	. 571. 573.
. 6,	. 571. 597. 599. 600 602.
. 7,	. 586. 588. 596. 567.
. 8,	. 495.
. 9,	. 572. 590.
. 10,	. 519.
. 13,	. 519. 591. 823.
. 14.	. 592. 593.
. 15,	. 596. 603.
. 16,	. 596. 604.
. 17,	. 592. 607.
. 18, f.	. 610.
. 20,	. 610. 611.
. 21,	. 612.
. 22,	. 613.
. 23,	. 614.
. 24,	. 615.
. 25,	. 616. 823.
. 28,	. 619. 620.
. 29,	. 599. 620.
. 31,	. 622.
. 33,	. 623.
. 35,	. 623.
. 41,	. 624.
. 43,	. 781.
. 44,	. 781.

N.	W.
. 59,	. 550. 552.
. 60,	. 552.
. 85.	. 779.
. 95,	. 625. 755.
. 106,	. 625. 626.
. 108,	. 784.
. 119,	. 627.
. 120,	. 628.
. 134,	. 553.
. 138, f.	. 633.
. 139,	. 633.
. 140, f.	. 634.
. 141, f.	. 635.
. 142,	. 635. 637. 638.
. 144,	. 639. 642.
. 145,	. 633. 642. 645.
. 146, ff.	. 637.
. 148, *)	. 509. 512.
. 149, f.	. 637. 639.
. 150,	. 642.
. 152, *)	. 639.
. 153,	. 644. 645,
. 154, ff.	. 647.

P.	W.
. 6,	. 476.
. 15,	. 850.
. 86 f.	. 476.
. 87,	. 473.
. 97,	. 476.
. 100 ff.	. 501.
. 101,	. 728.
. 103, f.	. 732.
. 104, f.	. 732.
, 105, f.	. 733.
. 106,	. 734.
. 141,	. 780.
. 159,	. 525.
. 210,	. 567.
. 226,	. 476.
. 227,	. 772.
. 229,	. 756. 761. 768. 769.
. 230,	. 757. 764. 766. 767.
. 231.	. 762.

P.	W.
. 232,	. 763.
. 238,	. 704.
. 240,	. 476.
. 253,	. 477.
. 256,	. 477. 478.
. 257,	. 477.
. 378,	. 859.

Pr.	W.
. 31,	. 470.
. 38.	. 863.
. 62,	. 780.
. 63,	. 782.
. 64,	. 784.
. 65,	. 783.
. 70,	. 543. 547.
. 71,	. 782.
. 92,	. 481.
. 112,	. 871.
. 123.	. 470.
. 137,	. 518.
. 138,	. 518.
. 140,	. 781.
. 207,	. 547.
. 251,	. 521.
. 255, ff.	. 788.

R.	W.
. 115,	. 568.
. 208,	. 523.
. 215,	. 549.
. 227,	. 776.
. 237, IV.	. 471.
. 249,	. 774.
. 250,	. 775.
. 251,	. 472,
. 288,	. 472. 753.
. 299,	. 787. 788.
. 300, ff.	. 793.
. 310,	. 793.

S. I.	W.
. 323	. 629.
. 324, ff.	. 629.
. 327.	. 630. 631.
. 331.	. 631.

S. I.	W.
. 332, ff.	. 632.
S. II.	W.
. 74, f.	. 625.
. 162,	. 700.
S. III.	W.
. §. 14.	. 840.
. 114.	. 850. 866.
. 191.	. 743.
. 192,	. 738. 743.
. 193,	. 738 739. 742.
. 194,	. 737.
. 195,	. 736. 739.
. 196,	. 739.
. 197,	. 740.
. 198,	. 740.
. 199,	. 740.
. 200,	. 740. 741.
. 201,	. 741.
. 202,	. 741.
. 203, ff.	. 742.
. 206,	. 743.
. 561,	. 649.
U.	W.
. I,	. 853.
. III,	. 856.
. V,	. 859.
. VIII,	. 859.
. XI,	. 502.
. XVII,	. 812.
. XX,	. 831.
. XXVIII,	. 858.
. LVII,	. 810.
. 10,	. 485.
. 14,	. 837.
. 29,	. 568.
. 129,	. 748. 749.
. 130,	. 750. 751.
. 189,	. 710.
. 205,	. 532.
. 207,	. 466. 710.
. 213,	. 533.
. 216,	. 533.
. 250, ff.	. 795. 796. 797. 798.
. 254,	. 523.
. 278, f.	. 719.
. 322,	. 752.
. 330,	. 509.
. 341,	. 486.
. 437,	. 813.
. 443,	. 659.
. 446,	. 661.
. 447,	. 661. 687.
. 448, ff.	. 665. 666.
. 451,	. 667.
. 452,	. 667.
. 453,	. 668.
. 469. f.	. 848.
Z.	W.
. 20 *),	. 478.
. 21,	. 478.

Folgende Fehler ſind zu verbeſſern. Der Verf. hat aber nur Zeit gehabt, die Aushängebogen bis M m genau durchzuſehen.

Seite	Zeile		
IX	3	v. o.	ſtatt meinen lies zu meinem.
XII	12	v. u.	— nur l. immer.
39	1	v. o.	— Kannt l. Kant.
47	19	v. o.	— Categorie l. Kategorie.
179	1	v. o.	— c l. o oder Null.
191	1	v. u.	— ſie l. dieſe Urtheile.
195	17	v. o.	— Zergliderung l. Zergliederung.
—	17	v. u.	hinter (Analogie 11) muſs ein Komma ſtehen.
212	2	v. o.	das Semikolon hinter b muſs hinter ſeyn ſtehen.
—	3	v. u.	ſtatt adequat l. adäquat.
225	15	v. o.	— befinden l. befänden.
226	6	v. u.	— ab l. an.
242	13	v. u.	— einer l. Einer.
—	6	v. u.	— dem l. den.
271	17	v. u.	— unter l. auf.
271	11	v. u.	— aſlo l. alſo.
297	7	v. o.	— beſtimmten l. unbeſtimmten.
—	9	v. o.	— beſtimmten l. unbeſtimmten.
301	4	v. u.	— Categorien l. Kategorien.
302	7	v. u.	— Aziehungskraft l. Anziehungskraft.
304	12	v. u.	— wir l. wie.
324	12	v. u.	— die durch l. wodurch.
328	8	v. o.	müſſen die Wörter: und heiſst auch der innere Sinn weggeſtrichen werden.
335	6	v. o.	ſtatt Bemächtigung l. Beſitznehmung.
337	1	v. u.	Anm. muſs hinter *uniformis* ſtatt des Puncts ein Komma ſtehen.
338	4	v. u.	ſtatt Fider l. Fiber.
—	1	v. u.	— bebarfs l. bedarfs.
358	10	v. o.	— Jacob l. Jakob.
359	5	v. o.	— Nicomachus l. Nikomachus.
366	8	v. u.	— Allein l. Aber.
372	10	v. u.	hinter ὀγκος muſs ſtatt des Puncts ein Komma ſtehen.
373	18	v. o.	ſtatt Monas l. Theilung.
374	18	v. o.	— 101 l. 100.
374	4	v. u.	— S. l. ſ.
385	7	v. o.	— allgemeinen Aufgaben l. allgemeine Aufgabe.
391	9	v. o.	— (in unſern Gedanken und unſerm Willen) l. der Materie als ſolcher (gleich unſern Gedanken und unſerm Willen).
445	17	v. o.	— Sinnlichkeit l. Sittlichkeit.
447	11	v. o.	das erſte ſind und das Komma müſſen weggeſtrichen werden.

Seite	Zeile		
461	12	v. o.	Die Zahl 374 muss in Zeile 11 hinter 373 stehen.
466	17	v. u.	hinter Absicht muss ein Komma stehen.
—	16	v. u.	— zweckmässig muss ein Komma stehen.
467	2	v. u.	statt Conotaphien l. Cenotaphien.
468	6	v. o.	— (M. I) l. (U 208)
472	1	v. o.	— Pabst l. Papst.
486	10	v. u.	— die l. der.
487	7	v. o.	— nun l. nur.
—	8	v. o.	— also l. folglich.
—	2	v. u	— Horz l. Horaz.
491	die Pagina 191 l. 491.		
493	16	v. u.	statt Wesen l. Wachen.
513	15	v. o.	— *a priori* l. der Erfahrung.
—	8	v. u.	— Weltweisheit l. Welteinheit.
531	1	v. u.	— 143 l. 145.
532	15	v. o.	— Beredtsamkeit l. Beredsamkeit.
—	13	v. u.	— — — — l. — — —
—	4	v. u.	— — — — l. — — —
533	3	v. o.	— — — — l. — — —
—	12	v. o.	— — — — l. — — —
—	17	v. o.	— — — — l. — — —
534	8	v. o.	— nech l. nach.
576	12	v. o.	— II. l. 11.
620	6	v. o.	— ganz l. die ganze.
635	5	v. o.	— M l. N.
682	45	v. u.	— 8 12. l. 812.
659	12	v. u.	— 97. l. 972.
725	6	v. u.	Anm. statt V—1 l. $\sqrt{-1}$ oder die Quadratwurzel aus der negativen Einheit.
771	3	v. u.	hinter sie fehlt nicht.
782	3	v. o.	statt G. l. C
811	1	v. o.	in der Anmerk. hinter Marginalien fehlt: in der neuen allgem. deutsch. Bibl.
810	16	v. u.	statt 357 l. 537.
836	17	v. o.	— B. l. S.
851	14	v. o.	— 1. l. I.
831	3	v. u.	— R. l. U.

Bey Friedrich
chau, fin

Arnold, Th.
fert von M. I.

Deffelb. Vocab
ges kleines W
aus verbeffer
fchen Wörte
gr. 8.

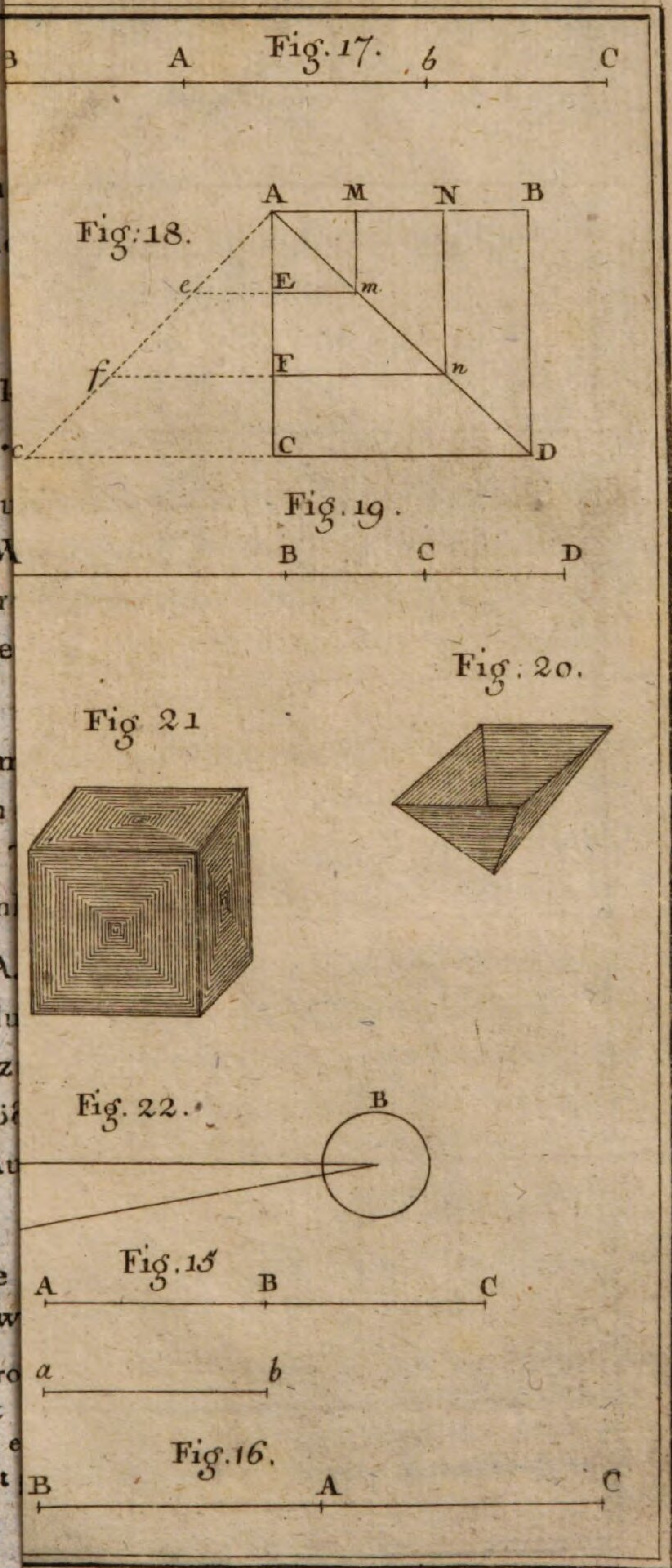
Bayley, N. con
ges Englifch
terbuch. II
I. A. Fahren

Defodoards, A
fchen Revolu
tabeln bis z
dem Franzöf
gen eines A
16 gr.

Der erfte
XVI. Der zw

Bey der gr
Revolution hat
fehlt, welches e
fen Begebenheit

Mellins encyclop: Wörter Buch 1. B. 2. A.



Auffchlufs der wunderbaren Vorfälle, die wir einzeln mit Erftaunen hörten, in fo zufammengedrängter Darftellung lieferte, dafs auch der Gefchäftsmann, welcher keine weitläuftigen Werke ftudiren kann, hinlängliche Auskunft und Belehrung erhielte. Diefer allgemeine Wunfch ift endlich in dem vorliegenden Werke auf eine fehr befriedigende Art erfüllt, und der Ueberfetzer verdient viel Dank, dafs er auch uns Deutfchen ein Buch bekannt gemacht hat, welches in Frankreich von allen Klaffen begierig gelefen ward. Ganz eigentlich war auch F. Defodoards zum Gefchichtfchreiber der Franz. Revolution berufen. Selbft Augenzeuge in Paris, nie Theilnehmer oder Anhänger, mit durch feine frühern Befchäftigungen gefchärftem Blick fahe er mit dem Auge eines Gefchichtsforfchers, und fchrieb mit ruhiger Unparteylichkeit und freymüthiger Wahrheitsliebe.

Mit ftrenger Auswahl find aus der grofsen verworrenen Menge der Begebenheiten die wichtigften ausgehoben, das, was von abfichtlichen Unternehmungen und zufälligen Vorfällen grofsen Einflufs in den Gang der Revolution gehabt hat, ift umftändlicher erzählt, Nebenfachen von geringerm Einflufs find nur kurz erwähnt, und überall ift dafür geforgt worden, dafs der Lefer den Faden der Gefchichte nie aus den Augen verliere. Vorzüglich mufterhaft ift die deutliche Auseinanderfetzung der wahren Befchaffenheit der verfchiedenen nach und nach auf- und abtretenden Partheyen, welche hauptfächlich den Gang der Revolution leiteten, der Jacobiner (Anarchiften), Cordeliers (Orleaniften), Girondiften (Democraten), u. f. w. fehr wichtig, zum Theil ganz neu find des Verfaffers Bemerkungen über Ludwig XVI., Dumouriez, Briffot, den Vendee-Krieg, Robespierre und manche wenig bekannte Hauptperfonen. Styl und Vortrag ift durch die warme Liebe des Verf. für Vaterland, Wahrheit und Tugend fo lebhaft, das ganze Gemälde der Revolution mit fo ausgefuchten Farben und fo richtiger Vertheilung von Licht und Schatten dargeftellt, dafs man fich in Frankreich felbft verfetzt glaubt, und unwillkührlich an den Schickfalen des Landes den innigften perfönlichen Antheil nimmt. Fortdauernd wird das Herz des Lefers bald von Furcht, Wehmuth, Abfcheu oder Entfetzen erfchreckt, gerührt, erdrückt, erfchüttert, bald von Liebe, Achtung, Verlangen und Hoffnung gehoben, erweitert und geftärkt — die Ueberfetzung hat den Geift des Originals fehr treu aufgefafst. Die Zufätze enthalten theils kurze Berichtigungen einzelner Angaben, theils einen gröfsern Nachtrag zum erften Theile, zur Gefchichte des unglücklichen Aufenthalts der Preufsen in Champagne, wovon Ueberfetzer Zeuge war.

Fül-

Fülleborn, G. G. Beyträge zur Geschichte der Philosophie 8tes Stück kl. 8. 14 gr.

Hr. Pr. F. hat dieses Stück seiner allgemein geschätzten Beyträge, ausser einigen Bemerkungen zu des Parmenides Fragmenten von Hrn. Heinrich in Breslau, selbst zwar nur mit einer, aber um so wichtigern Abhandlung: „Abriss einer Geschichte und Litteratur der Physiognomik" ausgestattet. Sie verdient eben so sehr durch das Interesse ihres Gegenstandes als ihrer Behandlung allgemeine Aufmerksamkeit. Er hat mit grossem Fleisse und Scharfsinn alle ältern und neuern Quellen studirt, und theilt nun mit der ihm eigenen Präcision, Bestimmtheit und Anspruchlosigkeit die Resultate seines Studiums mit. Je weniger er auf Vollständigkeit Anspruch macht, je mehr wird man ihm Dank wissen, bey diesem ersten Versuche so viel geleistet zu haben!

Nicht unglücklich hat er das Ganze folgendermassen abgetheilt: Einleitung. Erste Keime physiognomischer Beobachtungen I. Griechen. II. Andere Völker. Erster Zeitraum. Von Pythagoras bis Aristoteles. Anfang physiognomischer Beobachtungen nach Regeln. Erstes System. Zweiter Zeitraum. Seit Aristoteles bis zum 4ten Jahrh. nach Christo. Beispiele physiognomischer Fertigkeit — Pathognomik. Griechische und Römische Dichter und Prosaiker. Dritter Zeitraum. Seit dem 4ten Jahrh. bis zum Anfang des 17ten. Vierter Zeitraum. Vom Anfang des 17ten Jahrh. bis auf Lavater.

Gallus, G. T. Handbuch der brandenburgl. Geschichte 4r und letzter Bd. 8.

Greiling, I. Chr. Abhandlungen aus dem Gebiete der practischen Philosophie. Zur Beförderung einer vorläufigen Bekanntschaft mit Kantischen Ideen gr. 8. 14 gr

Den durch mehrere Schriften rühmlichst bekannten Verf. bestimmten die höchst wunderbaren, falschen und absurden Urtheile, die man hin und wieder, vorzüglich in gemischten Gesellschaften, über Kant und seine Philosophie hört, durch gegenwärtiges Buch an der Verbreitung Kantischer Ideen thätigen Antheil zu nehmen. Es ist eigentlich für Geschäftsmänner, für Religionslehrer, Juristen und Aerzte geschrieben die nicht Zeit haben, aus

den

den Quellen der Kantischen Philosophie zu schöpfen, und doch ihre Urtheile über diese Philosophie berichtigen möchten. Der Abhandlungen sind sechs: 1, Ueber den Einfluss des Familiengeistes auf Sittlichkeit und Menschenwohl. Sie enthält schöne und richtige Beobachtungen. 2, Das goldene Zeitalter. Sie zeigt in einer schönen Diction, dass das goldene Zeitalter eine ästhetische und practische Idee sei, die den Menschen beleben soll, seiner Bestimmung nachzustreben, welches dem Verf. Veranlassung giebt, viele Kantische Begriffe lichtvoll darzustellen. 3, Ueber Charakterschwäche. Treffende Zeichnungen aus der wirklichen Welt. 4, Ueber die Verwandschaft des ästhetischen Gefühls mit dem moralischen. Das ästhetische Gefühl bereitet die Entwickelung des moralischen vor, belebt und stärkt es. 5, Ueber den Werth der positiven Religion. Enthält unter andern eine merkwürdige Apologie der symbolischen Bücher. 6, Ueber den Unterschied der Klugheit von der Sittlichkeit und der Klugheitslehre von der Pflichtenlehre. Beurtheilt ganz richtig die Klugheit im Verhältnisse zur Sittlichkeit und setzt das Unterscheidende in beiden gehörig ins Licht.

Halbkart. C. W. Psychologia homerica, seu de homerica circa animam vel cognitione vel opinione commentatio 8. 10 gr.

Ein interessanter Beytrag zur Geschichte der Entwickelung philosophischer Begriffe von der Seele. Der Verf. folgt ganz dem Faden der Analogie und einer vernünftigen Erklärung dieses alten Dichters. Er hat nicht, wie es ehedem geschah, Philosophie und Gelehrsamkeit in den Homer hineingetragen, und ihm Ideen angedichtet, die er nicht haben konnte. Nicht weniger lehrreich und brauchbar ist diese Schrift für den Leser und Erklärer Homers, er findet hier in gedrängter Kürze eine Menge trefflicher Erläuterungen beisammen, die ihm das Studium um vieles erleichtern können. Der Verf. handelt das Ganze unter folgenden Rubriken ab: Von den verschiedenen Bemerkungen der geistigen Aeusserungen der Menschen; von der Verbindung der Seele mit dem Körper, ihrem Ursprunge, Sitze; von Vernunft, Einbildungskraft und deren Wirkungen, (Träumen) Erinnerungskraft, Vorhersehungsvermögen, Leidenschaften; von der Unsterblichkeit der Seele; vom Tode, Todesarten und Vorbedeutungen; vom Aufenthalt der Seelen nach dem Tode, Orkus, Tartarus,

rus Elyfium; von dem Zuftande der Seelen nach dem Tode; von den Seelen der Thiere und andrer nicht menfchlicher Wefen. Mit Befcheidenheit find die Erklärungen anderer Gelehrten gewürdigt, aufgenommen oder widerlegt worden. Kennern wird gewifs auch der lat. Styl des Verf. gefallen.

Löffler, Dr. I. F. Chr. Predigten 4r Bd. gr. 8.

Die 2te Auflage des 3ten Bds. erfcheint noch im Laufe diefes Jahres.

Löblein G. S. Anweifung zum Violinfpielen mit practifchen Beyfpielen zur Uebung mit zwölf kleinen Duetten erläutert und zum drittenmahl mit Verbefferungen und Zufätzen auch mit zwölf Balletftücken aus der Oper Andromeda und der Oper Brenno vermehrt herausgegeben von I. Fr. Reichardt 4. 1 Rthlr.

Diefe 3te Ausgabe eines allgemein gekannten und gefchätzten Buches hat durch die Verbefferungen, Zufätze und neuen Uebungsftücke des Herrn Herausgebers einen fehr wefentlichen Vorzug erhalten, und feine Brauchbarkeit ift um ein grofses erhöhet worden.

Mellin G. S. W. Encyclopädifches Wörterbuch der kritifchen Philofophie oder Verfuch einer fafslichen und vollftändigen Erklärung der in Kants kritifchen und dogmatifchen Schriften enthaltenen Begriffe und Säzze; mit Nachrichten, Erläuterungen und Vergleichungen aus der Gefchichte der Philofophie begleitet und alphabetifch geordnet 1r. Bd. 1te Abthlg. 1 Alph. 7 Bogen 1 Kupfertafel. med. 8. 1 Rthlr. 8. gr.

Diefes Wörterbuch, das aus vier Bänden, jeder Band aus zwei Abtheilungen, und jede Abtheilung aus einem Alphabet und einigen Bogen beftehet, und wovon jede Meffe eine Abtheilung herauskommen wird, foll nach der Abficht des Verf. ein vollftändiges und fafsliches Repertorium der kritifchen Philofophie feyn. Der Zweck bei der Ausarbeitung diefes Werks ift, unter

ter jedem Artikel alles, was Kant über den Gegenstand desselben gesagt hat, und in verschiedenen Stellen seiner kritischen und dogmatischen Schriften zerstreut zu finden ist, zu sammeln, zusammen zu stellen, zu vergleichen, durch einander zu erläutern, und ins Licht zu setzen, und es so faslich und verständlich, als es nur möglich war, vorzutragen. Man wird also jede dunkle Definition zerlegt, ihren Sinn erörtert, auch mit Beispielen erläutert, jeden Lehrsatz deutlich angegeben und die Beweise des Urhebers der kritischen Philosophie für die Wahrheit desselben in ihrer ganzen beweisenden Kraft dargestellt finden. Die Artikel enthalten alles, was Kant in der Kritik der reinen und practischen Vernunft, der Kritik der Urtheilskraft und Metaphysik der Natur, der Sitten, der Religion und des Rechts vorgetragen hat, stets mit Anführung der Stellen, wo es in den Kantischen Schriften zu finden ist. Da die Unbekanntschaft mit der Geschichte der Philosophie und den Behauptungen älterer Philosophen viel dazu beyträgt, dafs man Kants Vortrag dunkel, und manche seiner Untersuchungen minder interessant findet: so ist unter den Namen der Philosophen, auf die Kant Rücksicht nimmt, eine kurze historische Nachricht von Ihnen und ihren Lehrsätzen gegeben, und diese mit den Lehrsätzen der kritischen Philosophie verglichen worden. In den philosophischen Artikeln selbst werden öfters die Meinungen früherer Philosophen angeführt, darauf aufmerksam gemacht, wenn sie sich der Wahrheit näherten, und die Stellen der Schriften angeführt, die Kant im Auge gehabt hat. Endlich werden diejenigen Kenntnisse in jedem Artikel supplirt, die Kant vorausgesetzt hat; so werden in solchen, wo Mathematik erfordert wird z. B. in den rein ästhetischen, rein physischen, auch manchen transscendentalen, die erforderlichen mathematischen Kenntnisse für diejenigen, welche nicht Mathematiker sind, deutlich vorgetragen. Und so soll dieses Wörterbuch drey Classen von Lesern nützlich werden: 1, den Anfängern, denen es mit Hülfe eines angehängten Registers zu einem fortlaufenden Commentar der Kantischen Schriften dienen wird. Mit Hülfe der Marginalien des Verf. und diesem Wörterbuche wird ihnen nicht leicht eine Stelle in Kants Schriften dunkel bleiben. 2, Kennern, geübten Freunden, selbst Lehrern der kritischen Philosophie, welchen es die Bequemlichkeit verschafft, alles, was über einen Gegenstand in Kants Schriften, durch mancherlei Stellen zerstreut steht, sogleich an einem Orte zusammengestellt zu finden, bei der Hand zu haben und übersehen zu können. 3, denen, welche weder Kenner der krit. Philosophie sind, noch sie studiren mögen, aber doch zuweilen nachse-

fehen und gleich verftehen wollen, was diefe Philofophie über einen einzelnen Gegenftand lehrt.

Inhalt. A pofteriori. A priori. Aberglaube. Abgeleitet. Abfolut. Abfondern. Abfprung. Accidenz. Achtung. Acroamatifch. Aehnlichkeit. Aefthetik. Affectlofigkeit. Afficirt. Affinität. Afterdienft. Aggregat. All. Allerperfönlichft. Allgemeingültig. Amphibolie. An fich. Analogie. Analogie der Erfahrung, der Subftanzialität, der Urfache und Wirkung, der Wechfelwirkung. Analyt. Urtheil. Anaxagoras. Andacht. Andächtelei. Anfang. Anfangen. Angebohren. Angebot. Angebotene. Angenehm. Animalität. Anlage. Anlagen des Menfchen zum Begehren. Anleihe. Anleiher. Annehmen. Annehmlichkeit. Annehmung. Anrathungen. Anreize. Anfchauung. Anfchliefsen. Anftiftung. Anthropologie. Anthropomorphismus. Antinomie. Antithetik. Anziehungskraft. Apodictifch. Apperception. Apprehendiren. Apprehenfion. Archäologie. Ariftokratie. Ariftoteles. Art. Articulation. Atomus. Atomiftik. Attraction. Aufenthalt. Aufgabe. Aufklärung. Auflöfung. Aufmunterung. Ausdehnung. Ausführlichkeit. Auslegung. Ausrottungskrieg. Aufruhr. Autokratie. Autonomie. Axiomen. Axiomen der Anfchauung.

Schon diefe kurze Inhalts-Anzeige wird den Sach-Reichthum diefer erften Abtheilung darlegen. — Der Hr. Verf. hat zur Bequemlichkeit der Lefer in derfelben fo viel zufammengedrängt, dafs fie nur den Buchftaben A umfafst, dies kommt den folgenden Abtheilungen wieder zu gute, und das Ganze wird deshalb nicht weitläuftiger. Der höchft ökonomifche und doch fich empfehlende Druck beweift hinlänglich, wie wenig Verf. und Verleger eine zwecklofe Ausdehnung des Werks beabfichtigen. Der Druck der 2ten Hälfte des erften Bandes geht ununterbrochen fort, und wird im November oder December beendigt feyn.

Neide, I. G. C. über die Redetheile. Ein Verfuch zur Grundlegung einer allgemeinen Sprachlehre 8. 3 gr.

Herr R. Neide verfucht in diefer kleinen aber fachreichen Schrift eine Anwendung der Kantifchen Philofophie auf die Grammatik, und liefert dadurch einen wichtigen Beytrag zur Erweiterung diefer Philofophie. Er entwickelt in der Vorrede den Begriff einer allgemeinen reinen und angewandten Grammatik, zeigt, dafs durchaus die allgemeine Grammatik auf fichere und fefte Principien zurückgeführt werden müffe, wenn man mit Sicherheit die befondere Grammatik einer Sprache bearbeiten wolle, und

fucht

ſucht dann in der Schriſt ſelbſt eine Grundlage dazu zu entwerfen! Der Hr. Verf. iſt zu beſcheiden, zu behaupten, alles geleiſtet zu haben, was hier geleiſtet werden konnte und muſste, iſt aber doch überzeugt, daſs der von ihm eingeſchlagene Weg der einzige richtige ſey. Gewiſs verdient die ganze Idee, ſo wie deren Ausführung die genaueſte Prüfung der Philoſophen und Sprachforſcher und dieſe kleine Schriſt die Aufmerkſamkeit aller Schulmänner.

Schneider I. G. kritiſches Griechiſch - Deutſches Handwörterbuch beim Leſen der griechiſchen Profanen Scribenten zu gebrauchen 1r. Bd. A — K med. 8. 2 Rthlr. 12 gr.

Ejd. Amphibiorum Phyſiologiae Specimen I et II editio repetita 4. â 9 gr. 18 gr.

Teller D. W. A. neues Magazin für Prediger 6r. Bd. 1s. St. gr. 8. mit dem Bildniſſe des Hrn. D. W. Fr. Hufnagel. 18 gr.

Portrait des Hrn. D. W. Fr. Hufnagel guter Abdruck. 8 gr.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Mellin, George Samuel Albert,

Encyclopädisches Wörterbuch Der Kritischen Philosophie Oder Versuch Einer Fasslichen und Vollständigen Erklärung Der In Kants Kritischen Und Dogmatischen Schriften Enthaltenen Begriffe und Sätze Mit Nachrichten, Erläuterungen Und Vergleichungen Aus Der Geschichte Der Philosophie Begleitet, Bd.: 1,2

Züllichau und Leipzig (1798)

Regensburg, Staatliche Bibliothek -- 999/Philos.424(2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11109285-1
VD18 1551241X-001